Das Papstthum

in

den ersten fünf Jahrhunderten.

Von

Dr. Anton Westermayer.

Drittes Heft.

Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen,

nach

katholischer, lutherischer und neulutherischer Auffassung,

besonders:

Ueber die Siebenzahl und die angebliche Magie der kath. Sakramente.

Schaffhausen.

Fr. Hurter'sche Verlagshandlung.

1868.

Die Lehre von den Sakramenten

im Allgemeinen,

nach

katholischer, lutherischer und neulutherischer Auffassung,

besonders über die

Siebenzahl und die angebliche Magie

der

katholischen Sakramente.

Mit steter Berücksichtigung und Wiederlegung

der Schrift eines „evangelischen Christen“:

„Gottes Wort und Menschenwort“

von

Dr. Anton Westermayer,

k. geistlicher Rath und Stadtpfarrer bei St. Peter in München.

Schaffhausen.

Fr. Hurter'sche Verlagshandlung.

1868.

I.

Die Siebenzahl der Sakramente nach katholischer und lutherischer Lehre.

Auf der letzten allgemeinen Kirchenversammlung in Trient wurde in der siebenten Sitzung folgender Canon festgestellt: „Wenn Jemand sagt, die Sakramente des neuen Bundes seien nicht alle von Jesu Christo, unserm Herrn, eingesetzt worden, oder es seien ihrer mehr oder weniger als sieben, nämlich: die Taufe, die Firmung, die Eucharistie, die Buße, die letzte Oelung, die Priesterweihe und die Ehe, oder auch, daß eines von diesen sieben nicht wahrhaft und eigentlich ein Sakrament sei: der sei im Banne.“ [1]) Dieselbe Siebenzahl der Sakramente bekannten vor dem Tridenitnum schon die Synoden von Florenz im Dekret des Papstes Eugen IV. an die Armenier und von Constanz, und gehen wir noch weiter hinauf, so zählt ein Concil von London vom Jahre 1237 ebenfalls sieben Sakramente und zwar dieselben wie das Tridentinum auf. Dasselbe lehrten seit Petrus Lombardus, der von der Siebenzahl der Sakramente als von etwas Bekanntem spricht, die Scholastiker beinahe ohne Ausnahme; der erste aber, welcher der Siebenzahl der Sakramente nachweislich Erwähnung thut, ist der Apostel der Pommern, Otto von Bamberg, 1123, der den von ihm Bekehrten zum Abschied zurief: „Im Begriffe von euch zu scheiden, übergebe ich euch, was uns vom Herrn übergeben wurde, den Schatz des Glaubens, die sieben Sakramente, gleichsam als sieben die Gnaden des heiligen Geistes bedeutende Zeichen.“ — Soweit nun ist man protestantischerseits mit der Entwicklung der Lehre von den Sakramenten einverstanden; dagegen bestreitet man, daß die Siebenzahl der Sakramente auch der Glaube der

---

[1]) Can. 1.

frühern Kirche gewesen sei; es sei, sagt man, in der frühern Zeit nicht nur nicht von sieben Sakramenten die Rede, sondern wenn die alten Väter die Sakramente nebeneinander aufführen, so nennen sie gewöhnlich nur zwei Sakramente, die Taufe und die Eucharistie; so Justin, Irenäus, Tertullian, so Augustinus und Chrysostomus; ja selbst jenen Schriften der Väter, die von Amtswegen von den Sakramenten handeln, sei die Siebenzahl derselben fremd, so z. B. dem Katecheten Cyrillus von Jerusalem. In der spätern Zeit steige zwar die Zahl der Sakramente, aber entweder erreiche sie die Siebenzahl doch nicht, oder gehe gar über dieselbe hinaus; so zähle Dionysius Areopagita sechs Sakramente: Taufe, Abendmahl, Confirmation, Priesterweihe, Mönchthum und die Gebräuche der Todtenfeierlichkeiten; ähnlich im neunten Jahrhundert Theodor Studita; in der abendländischen Kirche aber schwanke während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts die Zählung von zwei Sakramenten bis zu einer unbestimmten Vielheit. Während Paschasius Radbertus in seiner Schrift vom Nachtmahl des Herrn nur zwei Sakramente zähle, spreche Petrus Damiani von zwölf Sakramenten, der hl. Bernhard aber von unbestimmt vielen, abgesehen davon, daß dieser auch die Fußwaschung als ein Sakrament bezeichne. So Münscher in seiner Dogmengeschichte, Baumgarten-Crusius in seinem Compendium der Dogmengeschichte und Hahn, die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Lassen es sich nun, wird weiter gesagt, bei diesem Schwanken der frühern Kirche in der Zählung der Sakramente, zu dem noch hinzukomme, daß ehemals solche Dinge unter den Sakramenten aufgezählt worden seien, denen der Rang eines Sakramentes jetzt nicht mehr zuerkannt werde, geschichtlich nicht nachweisen, daß der Glaube an die Siebenzahl der Sakramente immer und überall vorhanden gewesen sei, so sei diese Siebenzahl der heiligen Sakramente auch der Schrift fremd, in ihr sei mit Ausnahme der Taufe und Eucharistie von keinem der übrigen Sakramente mit Bestimmtheit die Rede.

Es versteht sich, daß der Verfasser der Augsburger Streitschrift aus dieser Sachlage für seinen Zweck möglichst viel Capital herauszuschlagen bemüht war. Nachdem er auf obige Entwicklung mit der beliebten Phrase hingewiesen: Wissen Sie nicht, daß u. s. w., schließt er mit der Frage: „Wagen Sie noch Angesichts dieß die Siebenzahl für apostolische Erblehre auszugeben?“ und kleidet dann sein Erstaunen über meine Behauptung, daß „dieser Glaube von den Aposteln komme“, in folgende Worte: „Wir lassen der römischen Kirche ihre sieben Sakramente, so gut sie uns unsere zwei lassen muß; aber sagen, die Lehre von den sieben Sakramenten gründe sich auf apostolische Ueberlieferung

und die Kirche sei im beständigen Besitze und Gebrauche dieser sieben von Gott angeordneten Heilmittel gewesen: das geht über alles Begriffsvermögen hinaus, und wir staunen die wahrhaft kindliche Naivität an, in der Sie schreiben: die sieben Sakramente sind göttliche Institutionen des Welterlösers. Wir Katholiken sagen: Von Anfang an seien es sieben Sakramente gewesen und nicht mehr und nicht weniger. Was die katholische Kirche vor 300 Jahren geglaubt hat, was sie heute glaubt, das hat sie immer geglaubt. Die katholische Kirche im jetzigen (römischen) Sinne des Wortes — allerdings! Aber die christliche? Weil im 16. Jahrhundert über die Siebenzahl Einheit geherrscht hat, so nehmen Sie daraus den Beweis, es müsse immer so gewesen sein. Weil im 19. Jahrhundert Papst Pius IX. die unbefleckte Empfängniß der Maria zum Glaubensdogma erhob, so werden Sie wahrscheinlich nach einigen Jahren den Schluß ziehen, daß dieses Dogma immer vorhanden war. Kühne Schlüsse! Ein jeder machts nach seiner Art. Die Zahl der Sakramente kann und darf nimmermehr aus menschlichen Satzungen oder kirchlichen Traditionen bestimmt werden." [1])

Später kommt die Augsburger Streitschrift nochmal auf die Siebenzahl der Sakramente zurück, um darzuthun, daß man auch nicht mehr als zwei Sakramente für's christliche Leben brauche. In dieser Beziehung heißt es S. 79: „Müssen denn alle die andern wichtigen Stadien des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens, welche nicht einmal Alle gleichmäßig berühren, sakramental geadelt sein, um in der Christenheit in ihrer rechten Bedeutung zu erscheinen und im christlichen Geist und Sinn durchlebt zu werden? Die Heiligung des Lebens läßt sich nicht von außen ansakramentiren, sondern beruht auf innern Vorgängen, welche auf's Reichlichste begründet und gefördert sind durch Taufe und Abendmahl. Diese zwei Sakramentsbefehle liegen offenbar vor; die Zweiheit des Sakraments ist in der hl. Schrift fest begründet, unter Anderm auch durch die typologische Stelle I. Cor. 10, 1—5; noch mehr aber durch den Begriff der Sache. Denn bei dem höhern Leben lassen sich eigentlich nur zwei Momente unterscheiden, der Moment der Geburt und der der Erhaltung des geistlichen Lebens. Können Sie etwas dagegen machen, wenn der Herr eben nur durch zwei Handlungen in persönlicher, wesentlich gegenwärtiger Weise an den Herzen der Seinen wirken will? daß die von ihm gewollte und geordnete sichtbare Gestaltung des persönlichen Lebensverkehrs zwischen ihm und seiner Gemeinde sich nur an diese zwei Handlungen knüpft? Die Kirche als solche soll so

---

[1]) Gotteswort, S. 50 u. 51.

und nicht anders in diesen zwei Handlungen ihre Sichtbarkeit in der Welt haben. Für die Zweizahl ist der Beweis zu liefern, für die Siebenzahl nicht. Die Schrift weiß nichts von sieben, ebenso wenig die apostolische Erblehre."

Wir wollen nun dem Begriffsvermögen des Verfassers durch genaues Eingehen auf seine Behauptungen zu Hülfe kommen; vielleicht gelingt es uns, ihm die Dinge klar zu machen, die er bisher nicht gesehen, oder nicht in ihrer wahren Bedeutung erfaßt hat. Zu diesem Ende werden wir folgende Fragen beantworten:

1) Ist es wahr, daß sich die Zweizahl der Sakramente aus der Schrift erweisen läßt, die Siebenzahl aber nicht?

2) Woher erklärt sich das Schwanken über die Zahl der Sakramente bis in's 13. Jahrhundert?

Ad 1.

Aus der hl. Schrift läßt es sich gar nicht erweisen, wie viele Sakramente es gibt. Die hl. Schrift sagt nirgends, daß es überhaupt ein Sakrament gibt, noch was ein Sakrament sei und was zu einem solchen gehöre, noch weniger, wie viele es gebe, ob eins oder zwei oder drei, oder sieben. Auch die Taufe und das Abendmahl werden nicht ausdrücklich Sakramente genannt. So wenig die Schrift sagt, daß es vier Evangelien und nicht mehr und nicht weniger gebe, so wenig sie sagt, daß sie 14 Briefe des Apostels Paulus enthalte, so wenig sagt sie etwas über die Sakramente und deren Zahl. Daß es Sakramente gibt und was ein Sakrament ist, das haben die Reformatoren lediglich von der katholischen Kirche gehört. Der jetzige Begriff Sakrament ist gar kein biblischer, sondern lediglich ein kirchlicher, ein theologischer, also ein der Tradition, der viel gehaßten und geschmähten, entnommener und im Widerspruche mit dem ganzen System der Reformatoren von ihnen adoptirter; denn ihr Feldgeschrei ist: die Bibel und nur die Bibel allein! Ihr System wahrlich hätte sie gar nicht auf Sakramente, auf von Christus eingesetzte Gnadenmittel, führen können; denn da der Glaube allein rechtfertigt, so ist eigentlich gar nicht abzusehen, wozu ein Sakrament noch nothwendig sein soll. Da der Glaube allein Alles thut, derselbe aber nur von Erwachsenen geübt werden kann, so wurde ganz folgerichtig die Kindertaufe von einem Theile der Anhänger der neuen Lehre verworfen. Der Glaube allein ist's, der auch den Erwachsenen rechtfertigt, wozu braucht dieser eine Taufe?

Da es aber doch zu arg gewesen wäre, wenn die Reformatoren geradeweg den ganzen Sakramentsbegriff und sämmtliche Sakramente

der alten Kirche verworfen hätten, so suchten sie sich, so unbehaglich sie sich in der Stellung ihres Lehrsystems zu den Sakramenten fühlen mochten, mit diesen zurechtzusetzen, so gut es eben anging. Uebrigens waren sie selber nicht mit sich im Reinen, wie viele Sakramente sie beibehalten, also auch nicht, wie viele sie wegwerfen sollten. In seinen zu Basel im Druck erschienenen Thesen sagt Luther (Thes. 17): „Keines von den sieben Sakramenten ist in der hl. Schrift unter dem Namen Sakrament bekannt," wobei er auch ganz Recht hat. In der 18. These sagt er dann: „Die hl. Schrift hat nur ein einziges Sakrament, welches Christus der Herr selber ist." Bei einer andern Gelegenheit sagt er: „Anfangs muß ich die sieben Sakramente verläugnen und dermalen nur drei setzen, Taufe, Buße und das Brod, wiewohl, wenn ich nach der Schrift reden will, ich nicht mehr als ein Sakrament habe und drei sakramentalische Zeichen." [1]) Wiederum äußert er: „Ich sage nicht, daß ich die sieben Sakramente verwerfe, sondern daß ich läugne, man könne solche aus der Schrift probiren (erweisen). Wann wir scharf reden wollen, so sind nur zwei Sakramente in der Kirche Gottes, die Taufe und das Brod... und diese zwei Sakramente soll man also austheilen, daß die Taufe dem Anfang und Laufe des ganzen Lebens, das Brod aber dem Ende und Tode zugeeignet werde." [2]) Nach dieser letzten Aeußerung dürfte man das Abendmahl erst auf dem Todbette empfangen. — Wieder ein andermal nimmt er fünf Sakramente an [3]) und im Jahr vor seinem Tode bekennt er sich zu drei. Im Verlaufe der Zeit richtete Luther seine Lehre von den Sakramenten ganz nach seiner Grundlehre von der Rechtfertigung. Der Angelpunkt dieses Systems ist die unerschütterliche Gewißheit der eigenen Rechtfertigung und des Gnadenstandes. Nach Luther ist aber jeder Mensch, der getauft ist, ein Heiliger, mag er sonst noch so tief in Sünden stecken. „Wir sagen also, daß die rechten Heiligen Christi müssen gute starke Sünder sein... darum heißen sie Heilige, nicht, daß sie ohne Sünde seien, oder durch Werke heilig werden, sondern das Widerspiel, daß sie für sich und mit allen ihren Werken nichts, denn Sünder und verdammt sind, aber durch fremde Heiligkeit heilig werden, nämlich des Herrn Christi, welche durch den Glauben ihnen geschenkt und eigen wird, die ist so stark und kräftig, daß sie alle Sünden und Gebrechen, so in Fleisch und Blut bleiben, decket und abwischt." [4])

---

[1]) Tom. II. Jen. 274. b.

[2]) L. c. p. 293 u. 301.

[3]) Tom. II. Witt. 31.

[4]) Jen. Ausg. VI. 199.

Allerdings, setzte Luther bei, sei es schwerer, so recht fest an seine eigene Heiligkeit zu glauben: „Ich studire noch immer daran, denn es ist schwer, daß ein Sünder soll sagen: Ich habe einen Stuhl im Himmel neben St. Peter, gleichwohl müssen wir diese Heiligkeit rühmen und preisen." [1]) Die Kunst bestehe aber darin, daß man, um vor Gott heilig zu sein, ganz und gar von seinem Leben und von seinem Verhalten gegen die sittlichen Gebote wegsehe." Die ganze Heiligkeit des Christen ist also eine ihm bloß zugerechnete, Christi Heiligkeit bedeckt wie Schnee den Düngerhaufen, den Unrath der Seele, schafft ihn aber nicht weg. Die Kunst, es zur Heiligkeit zu bringen, besteht also nach Luther darin, daß der Mensch sage: „Bin ich nicht für mich fromm, so ist Christus fromm, bin ich nicht heilig, so ist er aber heilig, bin ich nicht Gottes Diener, so ist er doch Gottes Diener, bin ich nicht ohne Sorge und Furcht, so ist er aber aller Sorge los und ohne Furcht." [2]) Luther hatte schwere Noth, selbst bei seinen nächsten Angehörigen, denen er diesen festen Glauben an ihre eigene Heiligkeit fleißig predigte, die alte katholische Vorstellung, den päpstlichen Gräuel, wie er diese nannte, zu bewältigen. Dr. Martin fragte sein Weib, ob sie auch glaubte, daß sie heilig wäre. Da verwunderte sie sich und sprach: Wie kann ich heilig sein, bin ich doch eine große Sünderin. Darauf sagte Dr. Martin: Seht nur da den päpstlichen Gräuel, wie er die Herzen verwundet, Mark und alles Inwendige eingenommen und besessen hat, also, daß sie nichts mehr sehen können, denn nur die äußerliche persönliche Frömmigkeit und Heiligkeit, so ein Mensch selber vor sich thut. Und er wandte sich zu ihr und sprach: Glaubst du, daß du getauft und eine Christin bist, so mußt du auch glauben, daß du heilig bist; denn die heilige Taufe hat solche Kraft, daß sie die Sünden ändert und verwandelt, nicht, daß sie nicht mehr vorhanden wären und nicht gefühlt würden, sondern daß sie nicht verdammen. [3])

Nach diesem System nun richtete Luther auch die Lehre von den Sakramenten und diese mußte somit eine neue Gestalt sowohl hinsichtlich der Zahl der Heilmittel, als hinsichtlich ihrer Bedeutung und Wirkung erlangen. Was die Zahl anlangt, so mußten natürlich alle jene Sakramente verworfen und aus der neuen Kirche ausgestoßen werden, welche in keiner Beziehung zur Rechtfertigung gesetzt werden konnten, oder welche durch die obige Lehre von der zugerechneten Heiligkeit Christi

---

1) Jen. Ausg. 1575. V. 320.

2) Walch'sche Ausgabe XI. 3051.

3) Walch'sche Ausgabe XXII. 848 ff.

überflüssig und bedeutungslos gemacht wurden. Es blieben daher nur Taufe und Abendmahl. Die Wirkung und Bedeutung der Sakramente besteht aber darin, „uns des Verdienstes Christi kräftig zu versichern, unsern Glauben zu stärken, uns zu trösten und zu beruhigen wider Sünde, Tod und Hölle," daß sie also dem Menschen als ein Unterpfand und als Anhaltspunkt für die Gewißheit seiner Rechtfertigung und für den mit solcher Gewißheit verbundenen Trost dienen sollten. Die Sakramente selber rechtfertigen nicht, sie sind nur ein Zeichen, eine Bürgschaft der durch den Glauben allein bewirkten Rechtfertigung. Luther macht auch gar kein Hehl daraus, daß die Taufe nicht rechtfertige. Mit dürren Worten sagt er: „Die Taufe macht Keinen gerecht; sie nützt auch Keinem, sondern der Glaube an das Wort der Verheißung, welchem die Taufe beigefügt wird, dieser macht gerecht und erfüllt, was die Taufe anzeigt oder bedeutet." [1]) Und wiederum: „Die Taufe macht nicht gerecht ohne den Glauben, der Glaube aber macht gerecht ohne die Taufe; wir längnen herzhaft, daß die kleinen Kinder, indem sie ohne Glauben sind, durch die Taufe gerechtfertigt werden." [2]) Anderwärts spricht er freilich wieder ganz anders, ganz katholisch über die Wirkung der Taufe. Aber mit seiner Rechtfertigungslehre sind obige Aeußerungen in voller Harmonie, während die letztern mit ihr in vollem Widerspruch stehen. Man sieht, die beiden noch geduldeten Sakramente stehen in einigem Zusammenhange mit der Rechtfertigung, aber in einem sehr losen; eigentlich hätte man sie gar nicht vonnöthen; denn so gut der Glaube allein rechtfertigt, so gut könnte er allein auch trösten und im Leben und Sterben beruhigen und uns des Verdienstes Christi kräftig versichern. Aber etwas mußte man mit den so direkt befehlenden Worten Christi: Taufet alle Völker! Esset, das ist mein Leib 2c., doch anfangen und so wagte man es nicht, gleich den sonst so heiß geliebten und gekosten, gegen das Papstthum stets in Schutz genommenen Albigensern, alle Sakramente zu verwerfen. So viel über Luthers Verhältniß zu den Sakramenten und ihrer Siebenzahl.

Wir wollen nun Melanchthon abhören. Er war es, der die Augsburger Confession und ihre Schutzschrift (Apologie) größtentheils verfaßte, aber wie in vielen andern Punkten, so auch bezüglich der Sakramente sehr schwankte, daß er bald zwei, bald drei, bald vier, bald noch mehrere Sakramente annahm. Zwei nahm er an in der Schrift loci communes, welche im Jahre 1521 gedruckt wurde, drei in

---

[1]) Tom. 2. Jen. 286. b. im Buche von der babylonischen Gefangenschaft.

[2]) L. c. 601 in der kleinen Schrift wider Cochläus.

der Apologie, vier in den neuen Auflagen obiger loci communes von 1536, 1552 und 1558, nämlich: Taufe, Abendmahl, Buße und Priesterweihe. Ja, in eben diesem Buche zeigt er sich geneigt, auch das fünfte Sakrament, nämlich die Ehe, anzunehmen. Noch weiter ging er mit den Wittenberger- und Leipziger-Theologen in der Zusammenkunft, die zwei Jahre nach Luthers Tode gehalten worden, wie der Lutheraner Sleidan im zwanzigsten Buche seiner Historie erzählt; denn damals wurde auch die Firmung und letzte Oelung wiederum in die Zahl der Sakramente versetzt — bei Annahme des berühmten Interims. — Bezüglich der Wirkung der Taufe harmonirt Melanchthon mit Luther, indem er schlechthin erklärt: „Die Zeichen machen nicht gerecht, gleichwie der Apostel sagt: die Beschneidung ist Nichts, also ist auch die Taufe Nichts!" Er entblödet sich auch nicht, gar keinen Unterschied zu machen zwischen der Taufe, die Johannes der Täufer spendete, und zwischen der von Christus eingesetzten Taufe. „Diese beiden Taufen sind äußerliche Zeichen und Zeugnisse des neuen Testaments gewesen, und ist kein Unterschied zwischen der Taufe Johannis und der Apostel, als der, daß die Taufe Johannis auf den zukünftigen Christus hindeutet und zeiget, die der Apostel aber auf Christum, der nun gekommen und offenbar war. Beide Taufen aber sind einerlei Amt und fordern den Glauben an den Heiland Christum und durch den Glauben sind zugleich selig geworden, sowohl die von Johannes, als die von den Aposteln getauft worden sind. Solch' äußerliches Amt des Täufers und Predigers ist gleich in Johannes und den Aposteln und gleich kräftig an denen, so der Verheißung von Christo glauben." So Melanchthon im Unterricht wider die Lehre der Widertäufer. [1])

Von Calvin wollen wir gar nicht reden. Ich denke, der katholische wie protestantische Leser wird von Luther und Melanchthon schon hinlänglich erbaut sein! Welch ein Wanken und Schwanken, welch eine Unschlüßigkeit und Unsicherheit, welch' ein Hinundhertappen in Bezug auf die Zahl der Sakramente, von den haarsträubenden, der Schrift und dem Glauben der ganzen alten Kirche frech in's Gesicht schlagenden Irrthümern bezüglich der Taufe und ihrer Bedeutung und Wirkung gar nicht zu reden! Dieses ganze Gebahren, das nur zu deutlich zeigt, daß die Reformatoren mit der Verwerfung der katholischen Lehre von der Siebenzahl und der Wirksamkeit der Sakramente den Boden unter den Füßen verloren hatten, wird in der Augsburger Schrift nicht bloß gänzlich verschwiegen, sondern die Thätigkeit der Reformatoren vielmehr in folgenden hochtönenden Worten, die auch

---

[1]) Tom 2. Witt. 295. b.

nicht eine Spur von geschichtlicher Wahrheit an sich tragen, geschildert: „Luther hat nicht erst die Sakramente aus der hl. Schrift herausgelesen, sondern, von der Tradition rechten Gebrauch machend, die in der Schrift begründeten und darum zur apostolischen Erblehre gehörigen angenommen, die fünf nicht in der Schrift begründeten und darum auch nicht von der alten Kirche gebrauchten verworfen. Die Reformation mußte sich auch darin bewähren, daß sie das Sakrament wieder zusammenfaßte mit dem Worte Gottes und die Sakramente des Mittelalters nach den zwei unzweifelhaften Sakramenten der Stiftung Christi prüfte!" (S. 80.)

Wir werden später uns überzeugen, daß diese fünf von den Reformatoren verworfenen Sakramente in der Schrift begründet sind und in der alten Kirche im Gebrauche waren! — Aber hier von den Reformatoren hohe Dinge aussagen, ihnen, die nicht wußten, was anfangen, die fortwährend schwankten und zweifelten, nachrühmen, daß sie „die Sakramente des Mittelalters nach den zwei unzweifelhaften Sakramenten der Stiftung Christi prüften," und insbesondere von Luther hervorheben, daß er, der die Tradition durchaus verwarf und nichts als die Schrift gelten lassen wollte, von der Tradition den rechten Gebrauch gemacht und die in der Schrift begründeten Sakramente angenommen habe, während er selber sagte, daß die Schrift nur ein einziges Sakrament habe und das sei Christus der Herr, und daß keines der sieben Sakramente in der Schrift unter dem Namen Sakrament bekannt sei: das heißt nichts anders, als sich und Andere täuschen. Wenn die hl. Schrift allein ausreicht und in ihr Alles enthalten ist, was auf den Glauben Bezug hat, wie von lutherischer Seite mit der größten Hartnäckigkeit behauptet wird: dann ist es ein schreiender Widerspruch mit dem Grundprincip der Reformation, auch nur in einem einzigen Punkte die Tradition zu Hülfe zu rufen und wenn dann diese allein ausreichende Schrift noch obendrein vollständig klar ist und ihr echter und rechter Sinn von jedem, der guten Willens ist, herausgebracht werden kann: so ist es unbegreiflich, wie die Reformatoren bezüglich der Zahl der Sakramente bis zu ihrem Lebensende schwanken und in Zweifel sein konnten.

Die heutigen Lutheraner nehmen im Widerspruche mit Luther, der am Ende seines Lebens sich zu drei Sakramenten bekannte, nur deren zwei an; aber sie stehen nicht bloß mit Luther im Widerspruche, sondern mit ihren anerkannten symbolischen Büchern, die nach den Einen heute noch Glaubensnorm, nach den Andern aber freilich nur mehr Zeugnisse sind, die man einst geglaubt hat. Sonderbar genug sagt die Augsburger Confession gar nichts über die Zahl der

Sakramente; aber die Apologie der Confession sagt: [1]) „So sind nun rechte Sakramente die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolution; denn diese haben Gottes Befehl, haben auch Verheißung der Gnade."

Wie sind nun die Lutheraner daran? Von Augsburg aus sagt ihnen ein evangelischer Christ: [2]) „Derjenige, welcher der Schrift glaubt, glaubt auch den symbolischen Büchern und wer den Symbolen glaubt, thut es deßhalb, weil er weiß, daß sie fest auf der Schrift begründet sind." Nun lehrt die Apologie der Augsburger Confession, daß es drei Sakramente gebe, rechte Sakramente, die Gottes Befehl und Verheißung der Gnade haben; wer nun bloß zwei Sakramente glaubt, der gibt damit zu verstehen, daß die symbolischen Bücher entweder nicht auf der Schrift gegründet, d. h. die Lutheraner in früheren Zeiten von Luther und Melanchthon betrogen worden sind, oder daß sie heute um ein Sakrament betrogen werden. Der Augsburger'sche evangelische Christ versichert, an den symbolischen Büchern fest zu halten, glaubt aber gegen deren Lehre bloß zwei Sakramente. Heißt man etwa das die Symbole an der Schrift prüfen? Ist das keine Aenderung des Glaubensbekenntnisses, wenn man statt drei Sakramente nur noch zwei annimmt? Kann Angesichts dieser Sachlage sich der Augsburger „evangelische" Christ noch in Wahrheit zu seiner Versicherung bekennen: „Ich meinestheils erquicke mich jederzeit an der Vergleichung meiner Symbole mit der Schrift?" [3]) Ist das wirklich so erquickend für ihn, wenn er sieht, wie Schrift und Symbol im Punkt der Sakramente sich direkt widersprechen, wie die Schrift, seiner Meinung nach, zwei Sakramente lehrt und das Symbol drei? Wenn die Widersprüche zwischen Schrift und Symbol erquicken: dann bietet die Vergleichung beider allerdinds ausnehmend viel Erquickendes! Da mag es auch sehr erquickend sein für ihn, der dreist behauptet: „Für die Zweizahl ist der Beweis zu liefern", sich von Luther sagen lassen zu müssen: „Die heilige Schrift hat nur ein einziges Sakrament, welches Christus der Herr ist."

Wie ist also das Verhältniß der Zahl der Sakramente zur hl. Schrift gelagert? Die bisherige Auseinandersetzung hat es unwiderlegbar bewiesen, daß die Schrift so wenig von zwei als von sieben Sakramenten spricht und daß auch Taufe und Eucharistie nicht ausdrücklich Sakramente genannt werden, daß man folglich protestantischerseits, in schreiendem Widerspruche zum protestantischen Grundprincip von

---

[1]) Zu Art. 13.

[2]) Gotteswort S. 105. — [3]) S. 103.

der vollständigen Hinlänglichkeit und Klarheit der heiligen Schrift, zum katholischen Traditionsprincip greifen und aus diesem den katholischen Begriff des Wortes „Sakrament" herübernehmen muß, wenn man überhaupt Näheres von dieser Lehre erfahren will. Man verfährt aber mit der gewöhnlichen Willkühr: den Begriff nimmt man an, gibt zu, daß ein Sakrament drei Stücke enthalten müsse; ein äußeres Zeichen, die unsichtbare Gnade und die Einsetzung durch Christus, aber — die Siebenzahl verwirft man und nimmt man bald zwei, bald drei Sakramente an, zuletzt zwei gegen die ausdrückliche Lehre eines symbolischen Buches.

Nach katholischer Auffassung handelt es sich darum nicht, daß die Schrift die Zahl der Sakramente enthalte, oder daß die Benennung „Sakrament" für jedes derselben in der Schrift ausdrücklich vorkomme, sondern nur darum kann es sich handeln, daß alle Sakramente der Sache nach in ihr enthalten seien, woraus sich dann die Siebenzahl von selbst ergibt, ähnlich wie wir von vier Evangelien oder vierzehn Briefen Pauli sprechen, obgleich die Schrift weder ausdrücklich sagt, es seien vier Evangelien, noch es seien vierzehn Briefe Pauli. Werden sodann einmal die Taufe und das Abendmahl, ebenso die Buße wegen der Art und Weise, wie ihrer in der Schrift gedacht wird, als Sakramente anerkannt, so liegt, obgleich von der Krankensalbung, von der Firmung und der Weihe der Diener der Kirche in der Schrift nicht ganz mit derselben Bestimmtheit als von Anordnungen Christi die Rede ist, doch kein triftiger Grund vor, sie mit der Taufe und dem Abendmahl nicht in die Reihe der Sakramente zu setzen. Sollte aber auch bloß auf Grund der Aussagen der Schrift über die Zahl der Sakramente und insbesondere über den sakramentalen Charakter der Ehe noch Zweifel obwalten können, so sind wir nicht allein an die Schrift und unsere Auslegung derselben gewiesen, sondern auch an die Auslegung, die man in den ersten Jahrhunderten den betreffenden Schriftstellen gegeben hat, also an die Ueberlieferung. Und hier handelt es sich wieder nicht darum, wie viel Sakramente der eine oder andere Ausleger gezählt habe, sondern die lehrende Kirche als höchste Autorität in Sachen des Glaubens. Nun hat die Kirche als solche bis in's Mittelalter herab hierüber gar keine Entscheidung getroffen; weder ein Papst noch ein Concilium hat festgesetzt, daß es sieben Sakramente gebe, aber auch nicht, daß es deren nur zwei oder drei gebe. Warum die lehrende Kirche hier so lange keine Entscheidung gefällt habe, werden wir bald hören. Es handelt sich auch hier gar nicht darum, daß von der Kirche stets sieben Sakramente ausdrücklich gezählt worden seien, sondern nur darum, daß die Kirche unsere jetzigen sieben Sakramente

von jeher gekannt und als wahrhafte Sakramente behandelt habe. Das läßt sich aber unschwer beweisen, einmal indirekt, wie ich schon gethan habe, indem ich geltend machte, daß von keinem unserer sieben Sakramente nachgewiesen werden könne, daß es zu irgend einer Zeit erst wäre eingeführt worden. Bei dem ungeheuren Interesse, das man an theologischen Fragen nahm, ist es rein undenkbar, daß Ceremonien bloß kirchlichen oder menschlichen Ursprungs mit den Sakramenten der Taufe und Eucharistie auf eine Linie nach und nach gestellt worden wären, ohne sofort bei einem solchen Versuche allgemeines Aufsehen und Widerspruch zu erregen. Ebenso undenkbar ist es, daß von einem solchem Widerspruche keinerlei Kenntniß sich erhalten haben sollte; denn wo nur eine neue Lehre auftauchte, stieß sie auf Widerspruch und die Kirchengeschichte hat uns dieß getreulich aufbewahrt. Aber nirgends erzählt sie uns, daß zu irgend einer Zeit Jemand ein neues, nie dagewesenes Sakrament zu den zwei ersten hinzuzufügen versucht, daß sich darüber ein Streit erhoben und dieser eine kirchliche Entscheidung gegen die Neuerung und ihren Erfinder hervorgerufen hätte. Aber auch direkt kann der Beweis geliefert werden, daß die Kirche unsere jetzigen sieben Sakramente von jeher gekannt und als wahrhafte Sakramente behandelt habe. Es erhellt dieß 1) aus der Uebereinstimmung, die hierin zwischen der lateinischen und griechischen Kirche stattfindet, wie ich gleichfalls in meiner ersten Schrift schon hervorgehoben habe. In Folge dieser Uebereinstimmung kennen und spenden nicht nur die griechischen Kirchen, sondern auch die schon in früherer Zeit von der Kirche losgetrennten Parteien der Kopten, Jacobiten und Armenier sieben Sakramente. Der Patriarch Jeremias von Constantinopel gab auf die ihm von den wittenbergischen Theologen im Jahre 1575 übersandte Augsburger Confession diesen zur Antwort, daß die katholische und rechtgläubige Kirche sieben Sakramente lehre, die Taufe, die Salbung mit dem hl. Oele, die Communion, die Weihe, die Ehe, die Buße und letzte Oelung; dieses sind, schließt er, die Sakramente der Kirche Gottes, so viel der Zahl nach und auf diese Weise überliefert. Der Glaube, daß die sieben Sakramente immer da waren und angewendet wurden, erhellt 2) aus den gottesdienstlichen Kirchenbüchern der lateinischen, griechischen und äthiopischen Kirche, in denen die Art und Weise der Spendung der verschiedenen Sakramente näher vorgeschrieben wird. Bei den Lateinern nannte man diese Bücher in älterer Zeit Sakramentarien, in späterer Zeit und jetzt Missale, Pontificale und Rituale; bei den Griechen nennt man sie Euchologien. Die Augsburger Streitschrift will zwar diesen Beweis aus der Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit der

lateinischen abschwächen; allein es ist vergebliches Bemühen. Die Griechen waren nichts weniger als geneigt, von dem früheren Glauben abzugehen und zu einer Vermehrung der Sakramente hinzuneigen, und hätten sie eine solche Neigung gehabt, so hätten sie sicherlich dieselbe niedergekämpft, um ja der römischen Kirche keinen Gefallen zu erweisen; denn wenn auch die förmliche Trennung erst 1054 eintrat, der Anfang zum Schisma, die Spannung und Gereiztheit gegen die abendländische Kirche geht viel weiter zurück. Daß vom neunten Jahrhundert an auch die griechische Kirche zu einer Vermehrung der Sakramente hinneigte, man weiß nicht, aus welchem Grunde, ist lediglich eine aus der Luft gegriffene Behauptung und auf dem Concil zu Florenz wäre sicherlich von den Griechen die abendländische Siebenzahl der Sakramente nicht angenommen worden, wenn sie nicht von jeher diese sieben Sakramente gehabt hätten. In Sachen des Glaubens gibt es keine besondern „Neigungen" und Wandlungen; in der griechischen Kirche, deren Erstarrung sonst so gern und mit Recht betont wird, schon gar nicht! Diese Neigung zum unstäten Wechseln und Aendern in Glaubenssachen hat nur der Protestantismus, der deßwegen diese Untugend auch gerne der römischen und griechischen Kirche anhängen möchte, wiewohl er sonst beide Kirchen als verknöcherte, stagnirende, erstarrte, vom Althergebrachten um keinen Preis lassen wollende Institute gar gerne hinstellt. Direkt läßt sich endlich die Behauptung, daß unsere jetzigen sieben Sakramente von jeher gekannt und als wahre Sakramente behandelt wurden, beweisen, 3) aus den Aussprüchen der einzelnen Väter und Lehrer der Kirche. Wir werden diesen Beweis beibringen, wenn wir die angestrittenen Sakramente speziell besprechen. Hier soll gleich gesagt werden, warum deren Zeugnisse in Aufzählung der Sakramente so sehr von einander abweichen und dieß führt uns auf den zweiten Punkt, auf die Frage

Ad 2.

Woher erklärt sich die Verschiedenheit der Angaben der Väter und Lehrer der Kirche über die Zahl der Sakramente bis ins dreizehnte Jahrhundert?

Gleich von vornherein muß bemerkt werden, daß man in Betreff der Väter nicht erwarten darf, weder daß sie alle sieben Sakramente nebeneinander zugleich aufzählen, noch auch, daß jeder derselben, wenn auch nicht an einer Stelle, so doch an verschiedenen Orten, wenn man diese zusammennimmt, aller Sakramente Erwähnung thun; es genügt, wenn sie sich nur gegenseitig ergänzen, und alle zusammen das stete Vorhandensein der sieben Sakramente bezeugen.

Daß nicht jeder Kirchenvater und Lehrer alle sieben Sakra-

mente anführt, erklärt sich ganz einfach, weil es der Zweck der von ihnen verfaßten und die Sakramente besprechenden Schriften mit sich brachte, nur einzelne und gerade diese Sakramente zu nennen, die sie wirklich nannten. Manche Väter nennen nur zwei oder drei Sakramente, um sie lediglich beispielsweise anzuführen, wie z. B. Augustinus in der Stelle: „Einiges Wenige hat uns der Herr übergeben, wie dergleichen ist die Taufe und die Feier des Leibes und Blutes des Herrn und wenn sonst noch etwas Anderes in den göttlichen Schriften empfohlen wird." Wenn dann der heil. Justin in seiner zweiten Apologie besonders von der Eucharistie und gelegentlich von der Taufe spricht, so hat dieß seinen Grund in dem eigenthümlichen Zweck dieser Schrift; Justin wollte durch die nähere Beschreibung der gottesdienstlichen Feier die nachtheiligen Gerüchte entkräften, die über dieselbe im Umlaufe waren; die Taufe aber nennt er gelegentlich als das Sakrament, das Jemand empfangen haben muß, um an der Feier des Abendmahls theilnehmen zu können. Aehnlich ist es bei Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen und bei Ambrosius in seinen Schriften „von den Mysterien und denen, die in sie eingeweiht werden," aus der Absicht dieser Kirchenväter bei Abfassung dieser Schrift erklärlich, warum sie nur die Taufe, die Firmung und das Abendmahl nennen. Diese Schriften wollen keine vollständigen Abhandlungen über die Sakramente sein, vielmehr waren sie für diejenigen, die im Christenthum unterrichtet wurden, also für die Katechumenen, berechnet, denen nach Vollendung des Unterrichts an einem Tage die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie ertheilt zu werden pflegten und die deßhalb gerade auf diese drei Sakramente besonders vorbereitet werden mußten. — Bei dieser ihrer Aufzählung von zwei oder drei Sakramenten sagt aber, was wohl zu bemerken ist, kein einziger Kirchenvater oder Lehrer, daß es nur zwei oder drei Sakramente gebe. Es ist also unstatthaft, daraus, daß die Zeugen des christlichen Alterthums nur zwei oder drei Sakramente nennen, wie es der Zweck ihrer Schriften mit sich brachte, den Schluß zu ziehen, daß in der Kirche die übrigen Sakramente nicht gekannt und geglaubt worden sind, daß es von Anfang an nur zwei oder drei Sakramente gegeben habe.

Werden sodann, was durchaus nicht in Abrede gestellt wird, von den Vätern der Kirche, außer unsern sieben Sakramenten, noch andere und mehrere Dinge oder Handlungen als Sakramente oder Mysterien bezeichnet und mit unsern jetzigen Sakramenten zugleich aufgezählt, so ist auch dieses kein Beweis, daß sich die Ansicht über die Zahl der Sakramente in der Kirche im Laufe der Zeit geändert habe. Diese Erscheinung erklärt sich vielmehr aus dem verschieden-

artigen Sinn, in welchem das Wort „Sakrament“ früher gebraucht wurde und auch jetzt noch gebraucht wird. In „Kabale und Liebe“ läßt Schiller den Sekretär Wurm zu Louise sagen: „Nur noch die Kleinigkeit, Jungfer! Sie müssen mit mir und das Sakrament darauf nehmen, diesen Brief für einen freiwilligen zu erklären.“ Es ist hier unter dem Sakramente der Eid gemeint, wie Louise Müller selber mit den Worten erklärt: „Ein schrecklicher Schwur hat meine Zunge gebunden.“ Im profanen Sprachgebrauch bedeutete das Wort „Sakrament“ theils das von den streitenden Parteien bei dem pontifex maximus deponirte Geld, das der einbüßte, welcher den Prozeß verlor, theils den Soldaten- oder Fahneneid; im kirchlichen Sprachgebrauch erhielt es bald die Bedeutung von dem griechischen Wort Mysterium, das durch das Wort „Sakrament“ wiedergegeben wurde und dann verstand man darunter bald eine verborgene, unbegreifliche Lehre oder Sache, z. B. Geheimniß der Dreieinigkeit oder Menschwerdung, bald solche Anordnungen oder Begebenheiten, die an etwas Höheres oder Geistiges erinnern, insbesondere aber solche Gebräuche und Handlungen, die eine religiöse Absicht und Wirksamkeit haben. „Ein Geheimniß“ (Mysterium) sagt der hl. Chrysostomus in dieser Beziehung, „nennen wir es, weil wir nicht das glauben, was wir sehen, sondern etwas anderes sehen und etwas anderes glauben, es wird dasselbe anders vom Gläubigen als von dem Ungläubigen betrachtet. Der Ungläubige sieht z. B. in der Taufe bloßes Wasser; ich erkenne darin neben dem Sichtbaren die Reinigung der Seele, die durch den Geist geschieht.“ Im Anschlusse an die Bedeutung des griechischen Wortes Mysterium bezeichnen nun auch die lateinischen Väter mit dem Worte Sakrament bald die Religion überhaupt, die jüdische und die christliche, bald gebrauchen sie es im Sinne von Geheimniß, bald in der weitern Bedeutung von Sinnbild oder Typus, bald in der engern: von eigentlichen und wirksamen Mitteln der Gnade. Bezeichnen nun die Väter solche Dinge und Handlungen, die nicht in die Klasse unserer sieben Sakramente gehören, wie z. B. das Anhauchen bei der Taufe oder das Weihwasser, als Sakrament und stellen sie dieselben mit unsern Sakramenten zusammen, so folgt daraus weder, daß man jene Dinge damals für Sakramente im engern Sinne hielt, noch daß man damals die jetzigen eigentlichen Sakramente bloß als Sinnbilder von etwas Höherem, oder bloß als Sakramente im weitern Sinne ansah. Man darf nicht glauben, daß in alter Zeit deßhalb, weil die Sakramente im eigentlichen Sinne, viele heilige Gegenstände, Sachen und Handlungen unter dem nämlichen Worte „Sakramente“ miteinander genannt werden, Alles unterschiedlos durcheinandergeworfen wurde und

kein Mensch wußte, was und wie viel eigentliche Sakramente seien. Wäre das der Fall gewesen und hätte Verwirrung in diesem Punkte geherrscht, dann hätte es im Mittelalter das höchste Aufsehen erregen müssen, als die scholastischen Theologen die sieben Sakramente von den Sakramenten im weitern Sinne trennten und ihnen die Benennung „Sakrament" ausschließlich oder im eigentlichen Sinne zueigneten.

Allein die ganze katholische Welt fand die Sache selbstverständlich, von einem Widerspruche, daß man auf einmal sieben Sakramente annehme, statt zwei, nirgends eine Spur und das zu einer Zeit, wo die geringste Abweichung im Glauben die halbe Welt in Flammen setzte. Gibt es einen klareren Beweis, daß die Scholastiker die sieben Sakramente nicht erst machten, sondern den längst bestehenden Unterschied zwischen Sakramenten im engern und weitern Sinne nur formell erst in einem eigenen Ausdrucke fixirten?

Wenn daher an mich die Frage gestellt wird: „Weiß der Herr geistliche Rath gar nichts von der Unsicherheit und dem Schwanken der Kirche über Begriff und Zahl der Sakramente bis ins zwölfte Jahrhundert?" so gestehe ich, daß ich von einem Schwanken der Kirche, d. h. der lehrenden Kirche, des Papstes und der Bischöfe, Nichts weiß. Die Kirche selber hat in der ganzen Sache tausend Jahre lang kein Wort geredet, nur einzelne Bischöfe und Lehrer redeten von den Sakramenten und da nur gelegentlich. Das könnte auffallen; allein es erklärt sich diese Thatsache recht gut aus dem Umstande, daß die Kirche gar keine Veranlassung hatte, mit ihrer Lehrerautorität entscheidend einzugreifen und den engern Sakramentsbegriff sowohl, wie die Zahl der Sakramente festzustellen. Es war eben kein Streit über die Lehre von den Sakramenten, über Begriff, Zahl und Wirkung der Sakramente, den einzigen Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe ausgenommen, daher auch keine Veranlassung zur Entscheidung der kirchlichen Autorität — das erklärt Alles. Aber die Sache war da, zuvor wie hernach — und darum erregte auch die Begriffsbestimmung und die Zahlfeststellung im Mittelalter nicht das mindeste Aufsehen, vielweniger einen Streit oder den Verdacht einer Neuerung. Die ganze katholische Welt fand nur ihren bisherigen Glauben wissenschaftlich fixirt, aber nicht geändert; sie sah die Sakramente erklärt, aber nicht vermehrt. Daß aber erst im Mittelalter die Entscheidung der Kirche über die Zahl der Sakramente, deren Begriff und Wirkung erfolgte und nicht schon im Anfange des Christenthums, kann nur der befremdend finden, der überhaupt jede Entwicklung der Kirche in dogmengeschichtlicher Beziehung läugnet. Wer verlangt, daß die heilige Schrift eine Dogmatik sei, wer behauptet, in ihr liege von

Anfang jegliche Lehre klar und ausgebildet vor, wer jede organische keimartige Entwicklung der Lehre Jesu läugnet und annimmt, jegliches Dogma müsse vollständig ausgewachsen, von Anfang an vom Himmel gefallen sein: der wird es sich natürlich nie und nimmer zu erklären vermögen, daß erst nach mehr als tausend Jahren die so hochwichtige Lehre von den Sakramenten durch die Lehrautorität der Concilien festgestellt wurde, sondern diese Feststellung für eine unbefugte Neuerung halten, und dieß um so mehr, als ja noch obendrein diese Anschauung von dem Wahne unterstützt wird, daß eine göttliche Leitung der lehrenden Kirche durch den heiligen Geist und den täglichen Beistand des Herrn, somit eine Bewahrung der Kirche vor Irrthum im Glauben durch das Privilegium der Unfehlbarkeit eine hochmüthige Erfindung der Hierarchie sei. Papst und Concilien hätten also im Punke der Sakramente rein nur von den Scholastikern sich leiten lassen und die Theorie eines Petrus Lombardus und Thomas von Aquin aus keinem andern Grunde von diesen adoptirt, als weil es ihnen gerade so gefiel, ohne die mindeste Rücksicht auf Gottes Wort zu nehmen. Das ist die protestantische Auffassung, die wahrhaft trostlos ist und im letzten Grunde zur Läugnung der Gottheit Christi und seiner Verheißungen, somit zur Vernichtung des ganzen Christenthums führt. Dabei geräth aber die protestantische Anschauung auch noch in einen ganz merkwürdigen Widerspruch, der selbst einem oberflächlichen Blicke nicht entgehen kann und gewiß gewürdiget zu werden verdient.

Es ist nämlich dem symbolgläubigen Protestantismus eine ausgemachte Sache, daß die katholische Kirche im Kampfe gegen die Arianer, Monophysiten, Monotheleten und andere verwandte Sekten, welche die Lehre von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi und des hl. Geistes bestritten, durchaus korrekt auf Grund des Wortes Gottes entschieden habe, und deßwegen werden auch die fünf ersten allgemeinen Concilien als auf die Schrift gegründet, somit als evangelische Wahrheit angenommen. Merkwürdig ist nun die Inconsequenz, daß die Lutheraner diesen Glauben, den sie der alten Kirche in deren Vertheidigung des ganzen historischen Christus bereitwillig schenken, der mittelalterlichen Kirche total verweigern und hier die Partei der Sektirer, der Albigenser, Katharer und Waldenser ergreifen, während doch die mittelalterliche Kirche eine ähnliche Mission hatte, wie die alte. Die alte Kirche mußte den historischen Christus, und die mittelalterliche den mystisch-sakramentalen gegenüber den Angriffen der Ketzerei vertheidigen. In den ersten fünf Jahrhunderten hatten die Concilien den heiligen Geist; die mittelalterlichen Concilien aber nicht mehr;

fragen wir warum? so wird uns gesagt: „Die Concilien der spätern Zeit ruhten auf einer ganz andern geschichtlichen Grundlage, hatten ganz andere geschichtliche Vorbedingungen, als jene ersten. Da waren bereits mannigfache Traditionspotenzen wirksam, die natürlich maßgebend auf die Thätigkeit und Beschlüsse der Concilien einwirkten. Die Zeiten hatten sich geändert und die Menschen auch." [1]) Mit andern Worten heißt dieß: Der heilige Geist war nimmer stark genug, den Geist des Irrthums zu bemeistern, und so gerieth dieselbe Kirche, die früher auf ihren Concilien den historischen Christus gerettet hatte, in die Gewalt des Teufels und lehrte auf ihren spätern Concilien in Bezug auf den sakramentalen Christus eine Menge von Irrthümer, welche deßhalb durch die Sekten des Mittelalters und vorab durch die Reformation beseitigt werden mußten. Also 1000 Jahre eine Teufels- und 500 Jahre eine Christuskirche! Der Teufel könnte mit dieser Rechnung wirklich recht zufrieden sein! Gott Lob ist es nicht so! —

Was hat also die Scholastik rücksichtlich der Sakramente geleistet? Haben deren hervorragende Gelehrte die Sakramente oder deren Zahl erst erfunden, wie dieses protestantischerseits behauptet wird? Nein, ihre Leistung geht nicht über das rein Wissenschaftliche hinaus, ist rein formell. Sie ist dem zu vergleichen, was in der griechischen Kirche Gregor von Nyssa seiner Zeit in Bezug auf das Dogma von dem Wesen und der Persönlichkeit Gottes gethan hatte. Mit den zwei griechischen Worten, welche für diese Begriffe gebraucht wurden, wurde starke Willkühr getrieben und dadurch manche Mißverständnisse herbeigeführt. Gregor von Nissa bestimmte nun, man solle mit dem einen Worte die göttliche Person, mit dem andern aber die Substanz, das Wesen, die Einheit Gottes für immer verstehen. Dieser Vorschlag wurde von der griechischen Kirche angenommen und sanktionirt, wie dieß wegen des hohen wissenschaftlichen Ansehens Gregors nicht anders zu erwarten war. Wie man aber schon vor dieser Bestimmung Gregors Person und Einheit in Gott deutlich unterschieden hatte, ohne für sie den bestimmten Ausdruck zu fixiren: so bestanden auch von jeher die sieben sakramentalen Heilmittel als solche in der Kirche, wurden praktisch geübt und waren in ihrem ganzen Wesen gekannt; nur fehlte ihnen bis zur Scholastik die bestimmte ausschließliche Bezeichnung von Sakramenten im engern Sinne. Man kann die sieben Sakramente als geprägte Münzen ansehen, die aber unter einer Masse anderer mit ähnlichem Gepräge versehener circulirten. Die Scholastik nun frischte das

---

[1]) Gotteswort S. 109.

Gepräge, die Signatur von den sieben auf, gab ihr deutlichere, abgegränztere Umrisse und Lineamente, während sie von den übrigen jenen ähnlich sehenden Münzen die mangelhafte Signatur hervorhebt und sie daher bei einer andern Gattung unterbrachte. Die Scholastik ging bei diesem ihrem Läuterungsprozesse von dem aus, was sich hinsichtlich der Bestimmung vom Sakrament bei Augustinus und Ambrosius vorfand. Diese forderten 1) ein äußerliches Zeichen, wodurch etwas Göttliches bezeichnet wurde, 2) mußte dieses Zeichen zugleich ein Symbol, ein Sinnbild des unter ihm verborgenen Göttlichen sein und dieses Göttliche mußte auf den Menschen eine heiligende Kraft äußern; 3) mußte das äußerliche Zeichen sowohl, wie das damit verbundene Göttliche, von Christus eingesetzt sein. Bei dem Allem wäre es jedoch der Wissenschaft allein unmöglich gewesen, die Sichtung so bestimmt und unbeirrt vorzunehmen, hätte das dogmatische Bewußtsein und praktische Leben der Kirche auf sie nicht hingewiesen und sie als Sakramente im engern Sinne, als eigentliche Sakramente, angesehen und ausgezeichnet, und weil Ambrosius und Augustinus hierin das kirchliche Bewußtsein aussprachen, wurde diese ihre Anschauungsweise über die zu einem Sakramente erforderlichen Eigenschaften zu Grunde gelegt. Die Privatansichten der Väter, welche auf dieses allgemeine Bewußtsein und die Praxis der Kirche nicht reflektirten, fanden keine Berücksichtigung. Wenn wir das kirchliche Leben von den ältesten bis in die modernen Zeiten verfolgen, so finden wir, daß nur dann eine Privatansicht, wenigstens die in ihrer Form als soche erschien, in die kirchliche Anschauungsweise hinübergenommen wurde, wenn sie das kirchlich-dogmatische Bewußtsein mehr präcisirte und so zu seiner Verdeutlichung beitrug. Wie wenig die Scholastik bei dem Bewußtsein ihrer Aufgabe, sich lediglich an die Praxis der Kirche zu halten, sich von einzelnen Aeußerungen der Väter leiten ließ, beweist bis zur Evidenz der Umstand, daß sie die Fußwaschung nicht in die Zahl der Sakramente aufnahm. Es ist nicht erst der heilige Bernhard, wie gegnerischerseits behauptet wird, welcher die Fußwaschung Sakrament nennt, sondern Ambrosius und Augustinus äußern sich bereits in einer Weise über dieselbe, daß sie den sakramentalen Charakter vollständig an sich zu tragen scheint. Und doch haben sich die Scholastiker durch diese Privatansichten der beiden großen Kirchenlehrer nicht veranlaßt gefühlt, die Fußwaschung unter die Zahl der Sakramente aufzunehmen. Und warum nicht? Es fehlt nämlich der Fußwaschung, um in die Reihe der Sakramente aufgenommen zu werden, nur eines, damit aber auch Alles — es fehlt ihr die beständige allgemeine kirchliche

Anerkennung eines sakramentalen Aktes. Die Väter und Lehrer der Kirche sind nur dann maßgebend mit ihren Aussprüchen, wenn diese den allgemeinen Glauben der Kirche bezeugen; thun sie dieß nicht, so sind es lediglich ihre Privatanschauungen, die auf allgemeine Geltung keinen Anspruch haben und machen können, eben weil sie in dem allgemeinen Bewußtsein keinen Halt haben. Kein Mensch hat deßwegen es befremdend gefunden, als die Fußwaschung nicht in die Zahl der Sakramente aufgenommen wurde, sowie Niemand eine Neuerung darin fand, als nicht zwei und nicht zwölf, sondern sieben Sakramente von den Scholastikern gezählt wurden, ein klarer Beweis, daß die Scholastiker die sieben Sakramente nicht erst machten, sondern dem längst vorhandenen Glauben nur zum klaren und entsprechenden Ausdruck verhalfen. Darum bezieht sich auch Petrus Lombardus auf die Siebenzahl als auf etwas längst Bekanntes.

Wenn daher die Augsburger-Schrift meint, vom katholischen Standpunkte aus müßte, in Folge des Traditionsprincips, die Fußwaschung als Sakrament angenommen werden, weil der hl. Bernhard sie unter den Sakramenten aufzähle, so ist dieß eine irrige Meinung. Wäre das Tradition, was ein einzelner Kirchenvater und Lehrer als seine Privatansicht vorträgt, so könnte man uns auch zumuthen, zwölf Sakramente anzunehmen oder sechs, oder vier, oder drei, weil einzelne Lehrer eine solche Zahl angaben; allein Tradition, Ueberlieferung ist ganz etwas anderes, als eine vereinzelnte Aeußerung irgend eines Kirchenvaters oder Lehrers. Die Tradition ist das kirchliche Gesammtbewußtsein, dessen Träger die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe sind, und das unter Verheißung des göttlichen Beistandes mit unfehlbarer Gewißheit durch sie zur Aussprache kommt. Dieses Gesammtbewußtsein schlummert in der Kirche und bewegt sich nur im Leben, in ihrer Praxis; formellen Ausdruck aber erhält es erst, wenn die Bischöfe auf den Concilien zusammentreten, um aus irgend welchem Grunde, gewöhnlich in Folge von häretischen Angriffen, diesem allgemeinen Bewußtsein die entsprechende Form zu geben. Hätte die Fußwaschung in diesem kirchlichen Bewußtsein als Sakrament gegolten, so hätte gewiß die mittelalterliche Kirche in Florenz, wie in Trient, sie als Sakrament behandelt und gezählt. Wenn daher die Augsburger-Schrift meint, die Fußwaschung sollte nach katholischem Traditionsprincip eigentlich als Sakrament gelten, so verhält sich die Sache geradezu umgekehrt. Gerade weil die Fußwaschung nicht in der Tradition wurzelt, sondern nur nach der Privatmeinung Einzelner als Sakrament galt: konnte sie in der Zahl der Sakramente

keinen Platz finden, als die Kirche sich über die Sakramente feierlich aussprach.

Umgekehrt aber bleibt es, so sehr der Gegner [1]) dieß verübeln mag, unerklärlich, wie protestantischerseits die Fußwaschung nicht als Sakrament gilt; denn wenn man sich ganz an die Bibel und zwar an sie allein halten will, so kann man nicht umhin, die Fußwaschung als Sakrament anzunehmen, zumal ja nach Luthers Ausspruch „Sakrament" eine heilige verborgene Sache bezeichnet. Dieser sakramentale Charakter der Fußwaschung wird durch die Berufung auf die Worte Christi: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben" nicht beseitigt, sondern vielmehr noch mehr betont; denn der Herr will, daß man seinem Beispiele folge, um der durch die Fußwaschung in Aussicht gestellten Gnade theilhaftig zu werden. Gerade die durch Befolgung des Beispiels Christi in Aussicht gestellten Gnaden haben einen Augustinus, Ambrosius und Bernhard vermocht, die Fußwaschung zu den Sakramenten zu zählen, und wäre man protestantischerseits consequent, so müßte man, wenigstens nach Luthers Definition vom Sakramente, die Fußwaschung unter die Zahl derselben stellen; allein wie bei so vielen andern Lehren, so tritt auch hier der krasse Widerspruch des protestantischen Systems mit sich selber in der grellsten Weise hervor. Immer und immer wird auf der einen Seite behauptet: Die hl. Schrift allein sei hinreichend und klar und alle Menschensatzung zu verwerfen; auf der andern Seite aber wird doch die Tradition zu Hilfe genommen und dadurch bewiesen, daß die Schrift allein nicht ausreiche, nicht klar sei, sondern erst durch die Tradition klar werde und deßwegen diese zu Hilfe gerufen werden müsse. Den Begriff Sakrament, der sich in der hl. Schrift gar nicht findet, entlehnt der Protestantismus von der katholischen Tradition; ebensowenig werden in der Schrift Taufe und Abendmahl irgendwo Sakramente genannt; das ist also wieder aus der katholischen Tradition entlehnt. Wenn man aber einmal die Tradition in dem Einen Punkte annimmt, im Punkte des Begriffs, dann ist nicht einzusehen, wie man die Tradition verwerfen kann im Punkte der Zahl. — Das ist nicht mehr „rechter Gebrauch" der Tradition, wie der Gegner [2]) es zu nennen beliebt, sondern „rechte Willkühr." Entweder die hl. Schrift ganz allein ohne alle Tradition, oder die hl. Schrift mit der Tradition der katholischen Kirche; denn nicht die Tradition muß an der Schrift geprüft werden, sondern umgekehrt, die Schrift erhält ihre Auslegung erst durch die Tradition, der todte Buchstaben sein Leben erst durch die lebendige, vom hl. Geist geleitete Praxis und Feststellung der Kirche.

---

[1]) Gotteswort S. 80. — [2]) L. c. S. 80.

Wenn die gegnerische Schrift sagt: [1]) „Luther habe die Sakramente nicht erst aus der Schrift herausgelesen", so glauben wir dieß auf's Wort, er hat seine Lehren von den Sakramenten, sowie seine übrigen von der römischen Kirche abweichenden Lehren erst in die Schrift hineingelesen, um die Tradition und apostolische Erblehre sich nicht im mindesten bekümmert, sondern alle und jegliche Tradition geradezu verworfen. Indeß wird dieß Niemanden auffallen, der weiß, wie Luther mit der hl. Schrift selbst umging. Wer, wie er, den Leuten sagen kann: [2]) „Das soll dir eine gewisse Regel sein, darnach du dich zu richten hast, daß, wenn die Schrift befiehlt und gebietet, gute Werke zu thun, du es also verstehest, daß die Schrift verbiete, gute Werke zu thun," der wird im Punkte der Erblehre um so weniger Scrupel haben, und daher erklärt sich leicht seine Aeußerung: „Wir sind nicht schuldig, mehr zu glauben, als was uns Gott in der Schrift zu glauben hat geboten." [3]) Wenn nun noch ein heutiger Jünger und begeisterter Verehrer Luthers es wagen will, Luther zum Freunde der apostolischen Erblehre zu machen, und ihm ins Grab nachreden will, daß er von der Tradition rechten Gebrauch gemacht habe: so kann er den Dank hiefür sich bei seinem Herrn und Meister selber gleich holen, denn Luther sagt ihm mit der ihm eigenen Entschiedenheit: „Alles, was außerhalb der Schrift, besonders in Dingen, die Gott angehören, geschieht, kommt vom Teufel." [4]) Die heutige Hinneigung der Lutheraner zur Tradition ist allerdings sehr begreiflich; denn sie können es ja mit Händen greifen, daß sie Vieles glauben, was nicht in der Schrift steht, sondern lediglich aus der Tradition herübergenommen ist, so z. B. daß es Sakramente gibt, sowie die Worte, die man bei ihrer Ausspendung gebrauchen und die Art, wie man sie spenden muß — das Alles steht nicht in der hl. Schrift; aber dadurch gerathen sie in schreienden Widerspruch mit ihrem Hauptprincip, daß die hl. Schrift allein Alles enthalte und vollkommen klar sei, und mit Luther noch extra, der dieses moderne Hereinziehen der Tradition geradezu für ein Teufelswerk erklärt.

Die Augsburger-Schrift tritt mit einem wahren Bettelstolz auf, wenn sie, den sieben Sakramenten der katholischen Kirche gegenüber, auf die angeblichen zwei Sakramente des Protestantismus pocht. Man hat wahrlich keine Ursache, sich dieses vermeintlichen Reichthums zu rühmen; denn der Protestantismus hat in Wahrheit kein anderes

---

[1]) L. c. S. 80.
[2]) Tom. I. Witt. deutsch. Fol. 143. a.
[3]) Tom. I. Jen. 439. b.
[4]) Tom. II. Jen. 18.

Sakrament mehr, als die Taufe, von einem Altarssakrament kann da, wo kein Priester ist und die Gegenwart des Herrn in, unter und mit dem Brode von Niemand bewirkt werden kann, keine Rede sein. Wir werden auf diesen Punkt noch besonders zu sprechen kommen. Die Augsburgerschrift stellt an mich die Frage: „Können Sie etwas dagegen machen, wenn der Herr eben nur durch zwei Handlungen an den Herzen der Seinen wirken will?" Hat der Gegner nicht daran gedacht, daß man auch ihn fragen kann: Können Sie etwas dagegen haben, wenn der Herr durch sieben Handlungen an den Herzen der Seinen wirken will? Eben so müssig sind die Untersuchungen, wie viele wichtige Stadien des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens es gibt, ob eigentlich nur zwei Hauptmomente sich unterscheiden lassen, wie die gegnerische Schrift [1]) meint, der Moment der Geburt und der der Erhaltung des geistlichen Lebens, und ob, wenn es noch andere wichtige Stadien des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens gibt, diese alle sakramental geadelt sein müssen. Die Kapitalfrage, um die es sich hier handelt, ist einfach die: Wie viele Sakramente hat Christus gewollt und eingesetzt? Hat man einmal das, dann weiß man auch, wie viele Stadien des individuellen und gesellschaftlichen Lebens man anzunehmen hat. Diese Frage aber: wie viele Sakramente hat Christus eingesetzt? beantwortet die heilige Schrift nicht. — Hierüber kann nur die vom Geiste der Wahrheit geleitete Kirche Christi Aufschluß geben und wenn diese sagt: Sieben Sakramente hat Christus eingesetzt und nicht mehr, aber auch nicht weniger, so hat es dabei sein Verbleiben, und nie und nimmermehr kann es dem nächsten Besten, der sich für einen Reformator und Wiederhersteller der reinen Lehre auszugeben beliebt, heiße er Luther, Calvin, Zwingli oder Carlstadt, gestattet sein, bald zwei, bald drei anzunehmen. Gibt es nun sieben Sakramente, dann muß es sieben Stadien des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens geben, die der Herr sakramental geadelt haben will, und Niemanden ist es mehr erlaubt, bloß zwei Hauptmomente willkührlich anzunehmen: die Geburt des geistigen Lebens und dessen Erhaltung. Daß man das geistige Leben der Seele auch verlieren könne, daran scheint der Gegner gar nicht gedacht zu haben; oder gehört er zu denen, die da glauben, daß der einmal Gerechtfertigte die rechtfertigende Gnade gar nie mehr verlieren könne, er mag sündigen so viel er wolle, außer er verliert den Glauben? Aecht lutherisch ist dies freilich. — Wir Katholiken nehmen nicht von vornherein willkührlich sieben Stadien des menschlichen Lebens an,

---

[1]) Gotteswort, S. 79.

um hinterher sagen zu können, Christus habe sieben solche wollen müssen, sondern umgekehrt sagen wir: Christus hat sieben Sakramente eingesetzt und dann erst gehen wir daran, zu untersuchen, was denn den himmlischen Seelenarzt bewogen haben mag, gerade sieben Sakramente einzusetzen, und dann kommt man dazu, daß es sieben wichtige Abschnitte im Menschenleben gibt, welche der Heiland sakramental geadelt haben will. Das haben denn auch die Scholastiker gethan und zwar in sehr gelungener Weise.

II.

Heutiger Stand der Sakraments-Lehre in der lutherischen Kirche oder: Kirche und Sakrament.

Wie Luther und Melanchthon bezüglich der Zahl der Sakramente schwankten und wie die Apologie der Augsburger Confession noch drei Sakramente aufzählt, wissen wir. Auch darauf ist bereits hingewiesen, daß nach dem lutherischen Rechtfertigungssystem Sakramente eigentlich überflüssig sind, indem der Glaube allein Alles leistet im Leben und Sterben. Braucht man für den Austritt aus der Welt kein Sakrament, weil der Glaube Alles leistet, so kann es auch für den Eintritt wegfallen; denn geboren wird das geistige Leben durch die Taufe nicht, sondern durch den Glauben. „Die Heiligung des Lebens läßt sich nicht von außen ansakramentiren", sagt ja auch die Augsburgerschrift (S. 79), „sondern beruht auf innern Vorgängen, welche auf's Reichlichste begründet und gefördert sind durch Taufe und Abendmahl." Es ist nicht wahr, daß nach lutherischer Lehre das geistige Leben durch die Taufe geboren oder begründet wird; es geschieht dieß ganz allein durch den Glauben. Ausdrücklich sagt Luther: „Die Taufe macht Keinen gerecht; sie nützt auch Keinem, sondern der Glaube an das Wort der Verheißung, welchem die Taufe beigefügt wird, dieser macht gerecht und erfüllt, was die Taufe anzeigt oder bedeutet. Die Taufe an der Seite des Glaubens ist also gar Nichts, als der Schild an einem Hause. Der Schild selber sagt nur, was in einem Hause geschieht und wer darin ist, aber er selber ist Nichts und thut Nichts. Darum ist es eine schreiende Inkonsequenz im lutherischen System, die kleinen Kinder zu taufen, da diese nicht glauben können; denn nur wer glaubt und

getauft ist, kann selig werden; die Taufe ist hier nur eine leere Ceremonie, die bei Kindern etwas andeutet, was sie nicht haben. Daß aber Taufpathen einstweilen für die Kinder einstehen könnten, davon weiß die heilige Schrift keine Silbe und darum sind die Wiedertäufer dem lutherischen System gegenüber vollständig im Rechte. Das Lutherthum beweist auch da wieder, daß seine Versicherung, sich nur an die hl. Schrift zu halten, nicht wahr ist; denn die Kindertaufe mit dem Institut der Taufpathen ist nicht aus der hl. Schrift, sondern aus der Tradition genommen, zu der man hier, wie in so vielen andern Punkten, von den „Sekten und Schwarmgeistern" gedrängt, seine Zuflucht nimmt, weil man sich nicht anders zu helfen weiß. Diesen Leuten gegenüber ist die katholische Kirche mit ihrer Tradition und folglich auch mit ihrer Lehr-Autorität dem Lutherthum willkommen; aber der katholischen Kirche selber, wenn sie sich auf diese Autorität ihrer Tradition beruft, wirft man dieselbe vor die Füße als Menschensatzung und Menschenwerk. Luthern gegenüber hat die katholische Kirche immer Unrecht, braucht aber Luther die katholische Kirche gegen Calvin, Zwingli und die andern „Rotten und Schwarmgeister", da ist es „gefährlich und erschröcklich", gegen die unfehlbare päpstliche Kirche sich aufzulehnen.

Wie stehen nun diese Dinge heute? Nun, je nach dem Standpunkte, je nachdem man einer Gattung von Lutherthum zugethan ist. Das alte und strenge Lutherthum, das nur von einer unsichtbaren Kirche wissen will und Alles durch den Glauben allein sich vollziehen läßt, erkennt natürlich auch heute noch in den Sakramenten nichts anderes, als äußere Zeichen und Symbole, die innerlich selber Nichts wirken, sondern das durch den Glauben Gewirkte nur andeuten. Eine solche unsichtbare Kirche hat Luther gebraucht, um sich der sichtbaren Kirche, dem ihr schuldigen Gehorsam und ihrem Bannstrahle zu entziehen und deßwegen hat er auch das Wort ecclesia, statt mit „Kirche", mit „Gemeinde" übersetzt. Dr. Schwarz hat dieß sehr gut ausgesprochen, wenn er sagt: „Geht man bis auf den Ausgangspunkt der Polemik Luthers gegen den katholischen Kirchenbegriff zurück, so ist die unsichtbare Kirche hier offenbar der Mauerbrecher, welcher gegen die Papstkirche mit ihrer Macht über die Bestimmung der Lehre, mit ihrem Bannrecht u. s. w. gerichtet ist. Luther, in den Bann gethan, spricht es kühn aus, daß von der unsichtbaren Kirche kein Bann der sichtbaren ausschließen könne. Man sieht, die unsichtbare Glaubenskirche hat hier zu ihrem Gegensatz die sichtbare Kirchenordnung und die durch sie bestimmte Tradition. Im Unterschied der idealen und der empirischen Kirche kommt der ächt reformatorische Gedanke zu Tage, daß der Glaube allein von absolutem Werthe sei, die Verfassung der Kirche dagegen

und ihre Doktrin nur der empirischen Gestalt der Zeit angehöre. Dieß ist das eigentliche, in der spätern Zeit freilich sehr verdeckte und vergessene Motiv der Lehre von der unsichtbaren Kirche." [1]) Erst nachdem die Kirche, welche Autorität, Macht und Recht über Menschen haben muß, unsichtbar gemacht war, konnten die großen Principien: „Der Glaube allein macht selig" und: „die heilige Schrift ist klar und hinreichend", im Leben Platz greifen. Diese Principien erfordern geradezu, daß man nicht der Kirche glaube, sondern an die Kirche, d. h. daß auch da, wo Wort und Sakrament rein und lauter da sind, das wirkliche Vorhandensein der wahren Kirche doch kein Sehartikel, sondern ein Glaubensartikel bleibe. Nicht die Kirche ist, welche den Glauben und die Sakramente feststellt und Gläubige bildet, sondern umgekehrt: der aus der hl. Schrift genommene Glaube erzeugt erst die unsichtbare Kirche; zu dieser unsichtbaren Kirche gehören daher nur die durch den Glauben allein wahrhaft Gerechtfertigten und Heiligen; die Taufe macht „kirchliche Masse"; nur die Getauften gehören zwar der Kirche an, sind aber keine Glieder der Kirche, am wenigsten Glieder am Leibe des Herrn.

Dieser unsichtbaren Kirche bedarf man aber auch heute noch und ist dieses Dogma unentbehrlich, um sich der katholischen Zumuthungen zu erwehren. Wenn nämlich die Katholiken den „Evangelischen" ihre Uneinigkeit vorwerfen und auf ihre grauenvoll zerrissenen Landeskirchen hinweisen, dann wird behauptet, darauf komme wenig an, wie die sichtbaren Kirchen beschaffen seien, Alles komme auf die unsichtbare Kirche an, in ihr befinden sich die rechten Heiligen. Was als äußere Kirche in die Erscheinung trete, das sei nichts als „kirchliche Masse", ein um Wort und Sakrament versammeltes Menschenconglomerat, das aller Sünde und allem Irrthum unterworfen ist. Also lediglich um der sichtbaren Kirche und ihrer Autorität zu entgehen, hat man die unsichtbare erfunden und es wird dieß unverhohlen eingestanden, und Symbolgläubige und Rationalisten sind hierin einverstanden, wie überhaupt, wenn es gegen Rom geht, Einigkeit herrscht. So sagt Dr. Schwarz, den die Erlanger Theologen, Hofmann ausgenommen, sicherlich nicht zu den Ihrigen zählen, gerade so wie sie: „daß die Kirche in ihrer Wirklichkeit keinen absoluten Punkt hat, nicht auf Untrüglichkeit und Vollendung Anspruch machen kann — das ist die tiefere Bedeutung der Lehre von der unsichtbaren Kirche und ihrem Verhältniß zur sichtbaren. Damit ist das Autoritätsprincip der katholischen Kirche, damit sind alle die magischen Vorstellungen, welche sich an die Gött-

[1]) Berl. prot. K. Z. vom 17. März 1855.

lichkeit ihrer Stiftung anschließen, in der Wurzel abgeschnitten." [1]) Man sieht, daß in dieser unsichtbaren Kirche sichtbare Dinge eigentlich keinen Platz haben. Der Glaube ist lediglich ein innerer unsichtbarer Vorgang; wie nun sichtbare Dinge, Sakramente, zu diesem in Beziehung treten können, ist vom Standpunkte des lutherischen Princips unerklärlich; aber gerade deßwegen werden sie auch nicht geachtet, sondern lediglich als Zeichen noch respektirt.

Dieses Prinzip einer unsichtbaren Kirche hatte also treffliche Dienste geleistet und leistet dieselben noch, wie man sieht, der römischen Kirche gegenüber, weil man hier mit einem kühnen Griff ihre ganze Sichtbarkeit und damit auch ihre göttliche Lehrautorität gründlich auf die Seite geschafft hatte. Aber — die Medaille hat auch ihre Kehrseite und an diese hatte man nicht gedacht! Der alten Kirche hatte man sich glücklich entwunden durch das neue System der Reformatoren; aber nun fiel man, Kraft desselben Princips, in den Rachen des — Sektenwesens. Wenn es keine sichtbare, mit unfehlbarer Lehrautorität bekleidete Kirche gibt, sondern der Glaube allein es ist, der Alles vermittelt, — was hindert dann noch Jeden, der da will, zu behaupten, daß er die heilige Schrift anders verstehe, als die Reformatoren? Wo gibt es noch eine Schranke gegen die Bildung stets neuer Sekten? Wie kann eine unsichtbare oder nach ihrer sichtbaren Seite aller Sünde und allem Irrthum unterworfene, bloß sogenannte Kirche göttlich garantirte äußere Glaubensnorm bieten, wie kann sie Amt, Zucht und Verfassung aus sich heraussetzen? Luther hatte nicht daran gedacht, daß er mit seinem System eine fruchtbare Mutter aller Sekten geschaffen habe, obwohl er bei Lebzeiten schon traurige Erfahrungen genug gemacht hatte. In seiner Verlegenheit berief er sich da immer auf die Unfehlbarkeit der alten Kirche; allein die neuen Gegner säumten nicht, ihm nahe zu legen, daß er von dieser abgefallen sei und daß, was ihm erlaubt war, auch ihnen erlaubt sein müsse.

Nach seinem Tode fand natürlich sein Princip von der unsichtbaren Kirche immer großartigere Entfaltung; die Sekten schossen wie Pilze auf der Erde auf und alle beriefen sich auf die „evangelische Freiheit", die keine andere Autorität anzuerkennen habe, als die heilige Schrift, und Alle legten sich dieselbe nach ihrer Weise aus. Das war es nun, was gerade den trefflichsten Geistern einen Schmerzensschrei auspreßte und sie eine sichtbare Kirche mit Autorität, eine Heilsanstalt, einen gottgegebenen Organismus mit Macht und Recht über die Menschen, ersehnen ließ. Diesem Sehnen nach Autori-

[1]) Berl. prot. K. Z. vom 27. Jänner 1855.

tät, welches wirklich den reinsten und edelsten Motiven entsprang, verdankt das Neuluthertlhum seinen Ursprung. Die wahren Motive dieser Contre-Reformation hat Menzel in seinem Litteraturblatt vom 7. Juni 1854 treffend ausgesprochen, wenn er sagt: „Wenn im 19. Jahrhundert eine große Reaktion begonnen hat, die vom Heidenthum ganz ernstlich wieder zum Ch istenthum zurückführen will, so kann dieselbe nicht mehr bloß biblicistisch oder pietistisch sein, wenn sie irgend Erfolg haben soll, sondern sie muß kirchlich sein; wenn es nicht gelingt, die zufälligen persönlichen Katheder- und Conventikel-Autoritäten einer allgemeinen Kirchenautorität zu unterwerfen, so muß natürlicherweise die Weltlichkeit und das moderne Heidenthum über jeden christlichen Reaktionsversuch triumphiren."

Es war das Jahr 1847 und 1848, aus dem sich dieses Neuluthertlhum in Amerika wie in Deutschland datirt. Niemand hat trefflicher die unsichtbare Kirche des symbolischen Protestantismus als eine Ausgeburt des Sektengeistes gezeichnet, als der Amerikaner Dr. Nevin zu Mercersburg in Pensylvanien, der Gründer des amerikanischen Neuluthertlhums, der auffallenderweise ursprünglich ein Reformirter aus der schottischen Presbyterialkirche war. Von deren Seminar zu New-Albany ging John W. Nevin 1836 als Professor der Theologie an das deutsch-reformirte Mercersburger Seminar. Die reformirte Kirche war damals ganz unter methodistischem und puritanischem Einfluß; „ohne eigene Theologie wurde sie von den herrschenden amerikanischen Tendenzen in's Schlepptau genommen für Angstbank, religiöse Aufregungsmittel, Paulusbekehrungen u. s. w." [1]) Nevin trat vor Allem diesem methodistischen Unfug entgegen. Als Lehrer für Deutsche fühlte er sich zum Studium der deutschen Theologie und Philosophie, namentlich Schellings, verpflichtet; sein historischer Sinn führte ihn bald auch zu gründlicherem Studium der Väter; „und da wurde ihm denn", wie sein Freund und College, Herr Dr. Schaff, selbst sagt, „die große Differenz derselben von unserm modernen protestantischen Christenthum immer klarer." Zugleich traten ihm alle protestantischen Fragen völlig in den Hintergrund vor dem tiefen Interesse, mit dem er die puseyitische Controverse und namentlich die Schriften Newmanns verfolgte; Alles ward ihm, nach Herrn Schaff's Ausdruck, „Nebensache gegenüber dem kolossalen Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus, welcher in der Lehre von der Kirche und ihrer Autorität seinen Mittelpunkt habe." Herr Nevin sprach seine wachsenden Erkenntnisse unverhohlen aus. Das Aufsehen wurde immer größer. Zwar erfolgte nirgends

---

[1]) Berl. prot. K. Z. v. 17. Mai 1856.

eine wissenschaftliche Entgegnung, aber: „das allgemeine Geschrei war und ist: dieß führe direkt nach Rom." Die katholischen Organe Amerika's forderten ihre Leser zum Gebet auf für Dr. Nevin und bald fing man in einzelnen katholischen Kirchen wirklich an, für die Rückkehr eines hochgestellten Lehrers der Andersgläubigen zu beten. „Jedenfalls", bemerkte Herr Schaff im Jahre 1854, „ist die Kirchenfrage bei Dr. Nevin an einer solchen Krisis angelangt, daß er als grundehrlicher Mann für seine Pflicht hielt, sein Amt als Professor der Theologie 1851 niederzulegen." Sein Einfluß blieb aber unter dem Namen „der hochkirchlichen Theologie von Mercersburg" groß, auch über die Grenzen der deutsch-reformirten Synode hinaus. Herr Nevin hatte seine Augen über der vernichtenden Polemik gegen den Methodismus, in dessen „neuen Maßregeln" er die schmählichsten Ausgeburten des kirchenscheuen Subjektivismus erkannte und den er in der berühmten Schrift: „die Angstbank" mit aller Energie seines Abscheues brandmarkte, bald auf den grassirenden Sektengeist überhaupt geworfen. Wie er selbst erzählt, gehörte es in Amerika damals noch zum guten Ton, das Sektenwesen als einen Segen der Kirche anzusehen. Dr. Nevin, bereits durchdrungen von der Idee einer heiligen allgemeinen Kirche, entsetzte sich über diesen Anblick; Alles was er in der protestantischen Kirche überhaupt und in der amerikanischen insbesondere wahrnahm, „legte sich wie ein düsteres Nachtgemälde um sein Gemüth, verfolgt ihn früh und spät und will ihn beinahe erdrücken." „So ist er eine Verkörperung des Kirchenschmerzes, der durch viele der ernstesten und tiefsten Geister der Zeit hindurchgeht. Für Dr. Nevin ist die Kirchenfrage im weitesten Umfange nicht nur das größte theologische Problem der Gegenwart, sondern zugleich eine Frage der persönlichen Seligkeit. Ich glaube nicht, daß irgend ein Theologe der alten und neuen Welt diesen Kirchenschmerz lebhafter fühlt und eifriger dafür betet, als er; denn ich bin seit Jahren Auge- und Ohrenzeuge seiner schweren Kämpfe gewesen," so bezeugt sein Freund Schaff. [1]) Nevins merkwürdige Schrift: „Antichrist oder der Sektengeist" ist schon im Jahre 1847 erschienen. Sie ist nichts anders, als eine energische und geistvolle, doch aber noch halb unbewußte Protestation gegen den symbolmäßigen Begriff der unsichtbaren eigentlichen Kirche und eine ebenso unwillkührliche Umschreibung des ächtkatholischen Lehrbegriffs. Nevin ging bereits von dem erhabenen Grundgedanken aus: die reale historische Kirche sei nur die Fortsetzung des Mysteriums der Menschwerdung durch alle Zeiten bis an's Ende der Welt; die Läugnung der

---

[1]) Schaff. Amerika. Berlin 1854. S. 246 ff.

„objektiven substantiellen Realität" der Kirche sei ganz dasselbe, was der alte Gnosticismus, Manichäismus, Arianismus, Doketismus an der Person Christi selber gethan, indem sie aus dem leibhaften Christus ein nebelhaftes Gebilde gemacht: Ein Antichristenthum wie das andere. Schon in früheren Aufsätzen Nevins tritt diese tiefsinnige Verknüpfung zwischen dem christlichen Centraldogma von der Menschwerdung und dem Begriff der Kirche als einer Fortsetzung jener unermeßlichen Thatsache, als einer ununterbrochenen Succession des gottmenschlichen Lebens Christi in der Menschheit mit den Eigenschaften der Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, Apostolicität, Unfehlbarkeit auf. In seiner Schrift von 1847 griff er nun von diesem Standpunkte aus das ganze amerikanische Sektenwesen und, um mit Hrn. Schaff zu reden, den willkürlichen, subjektiven, die Geschichte verachtenden und selbstsüchtige Parteiinteressen verfolgenden Sektengeist als das Antichristenthum des modernen Protestantismus schonungslos an, im schroffen Gegensatz zu der öffentlichen Meinung, welche das Antichristenthum auf das Papstthum beschränkt und mit ihm identificirt. Nur die Erweckung kirchlichen Sinnes statt des subjektiv „christlichen", nur „ernster Glaube an die Kirche" könne aus diesem Antichristenthum retten. In dieser Schrift sagt er nun: „Der Sektengeist bewegt sich durchweg auf der Voraussetzung, daß Christus keine wirkliche Kirche in der Welt habe, sondern bloß ein unsichtbares geistiges Christenthum, welches die Menschen nach ihrem Gutdünken mit Hülfe der Bibel formen und modeln können. Der Geist der Spaltung glaubt nicht an die heilige allgemeine Kirche, hält schon den Ausdruck für papistisch und die Sache für leeren Wind, es sei denn, daß er darunter seine Fiktion einer Kirche (wie die Augsburger Confession und Apologie) verstehen kann, welche objektiv bloß in den Wolken, im besten Fall in der Bibel existirt. Daher stets eine niedrige Ansicht vom geistlichen Amt, von den Sakramenten und vom Gottesdienst überhaupt. Die Kirche ist eben nicht die Niederlage objektiv gegebener und bleibender übernatürlicher Kräfte. Es gehört daher zum Charakter des Antichrists (Sektengeistes) unter all seinen Gestalten, die Idee des geistlichen Amtes zu unterschätzen. Ebenso sind die Sakramente der Sekten doketisch und phantastisch, rein geistig und aus der Region der Wolken entlehnt, haben eine bloß subjektive Wirklichkeit in der Phantasie des Anbeters. Daher die Neigung bei den Sekten, entweder die Sakramente ganz bei Seite zu setzen, oder ihnen wenigstens einen andern Sinn unterzulegen. Der Sektengeist schreckt durchweg vor der Anerkennung einer objektiven Wirkung der Taufe oder des Abendmahls zurück. Die religiösen Lieder und Melodien

der Sekten tragen denselben Stempel extremer Subjektivität an sich, ja sie betrachten diese gerade als ihren höchsten Werth und Schmuck, indem sie den Anbeter in direkte persönliche Verbindung mit der überirdischen Welt zu bringen scheint. Der antichristliche (sektirerische) Geist zeigt sich ferner in Verachtung aller Geschichte und Autorität. Es ist durchaus nicht möglich, an eine wirkliche Kirche zu glauben, ohne in ihr zugleich die fortwährende Gegenwart des göttlichen Lebens der Menschwerdung anzuerkennen, nicht als eine todte eintönige Ueberlieferung, sondern als einen organischen Lebensprozeß, durch alle Zeitalter existirend. Daher die Idee der kirchlichen Autorität und vernünftigen Tradition. Der Glaube an einen wirklichen, in der Kirche fortwährend gegenwärtigen und durch sie als sein Organ sich bethätigenden Christus macht es für die Christen unmöglich, die Kirche der Vergangenheit und Gegenwart zu verachten. Dagegen gehört es zum innersten Wesen der Sekten, sich selbstgefällig auf ihr Privaturtheil und ihre individuelle Freiheit zu steifen und mit vornehmer Geringschätzung auf das ganze kirchliche Alterthum herabzublicken. Das Christenthum weiß nichts von einer solch' subjektiven Freiheit. Die Sekten aber wollen die Kirche nicht hören; denn das sei die Stimme von Menschen; in der Bibel dagegen spricht Gott und zwar direkt und unmittelbar zu jedem Individuum insbesondere; sie glauben daher an die Bibel, aber sie glauben nicht an die Kirche. Das Christenthum ist für sie nur ein übernatürliches Herabfallen des Lebens auf das einzelne Subjekt. Das so aufgestellte Princip rechtfertigt endlose Spaltungen. Alles aber läuft auf das Schema eines unüberwindlichen Dualismus hinaus: hier der Mensch, dort Gott in endlosem abstraktem Gegensatz, alle Communikation zwischen beiden bloß magisch und phantastisch, nicht historisch wirklich, die Kirche eine Idee, die Sakramente leere Zeichen, die Bibel ein vom Himmel gefallenes Meteor, der ganze Proceß der Erlösung eine Art von göttlichem Taschenspielerstück, das in der Seele mit Hülfe unsichtbarer Kräfte aufgeführt wird. Das Christenthum ist ferner seiner ganzen Natur nach weltumfassend und strebt darnach, alle Gebiete des Lebens zu verklären. Die Sekten aber können sich auf solch' katholischen Standpunkt nicht erheben. Der Sektengeist ist ferner rastlos, heftig, ungeduldig, extravagant und zu Extremen geneigt. Er ist immer fanatisch, sei es nun in Form wilder Aufregung oder ruhiger Bigotterie. Er affektirt Stärke und hat in der That doch keine. Sein Ernst geht in unnatürliche Leidenschaft über und endigt in Erschöpfung und Abspannung. Bloß die kirchliche Frömmigkeit,

welche auf dem Glauben an die durch Christum objektiv in der Kirche vorhandenen göttlichen Kräfte ruht, verbindet in sich den tiefsten Ernst mit der tiefsten Ruhe." [1])

Eine sehr gelungene Photographie des Sektengeistes fürwahr! Der Verfasser der Augsburgerschrift, namentlich mit seiner gründlichen Verachtung der sichtbaren Kirche und der Sakramente, zum Sprechen getroffen!

Wie nun Dr. Nevin in Nordamerika von dem dort grassirenden Sektenwesen gedrängt wurde, zur Kirche seine Zuflucht zu nehmen, freilich nicht schon zur römischen, sondern vorläufig zu einer mit göttlicher Autorität ausgerüsteten Zukunftskirche: so sahen sich auch in Deutschland dem Alles zersetzenden Calvinismus und Pietismus gegenüber in allen Kreisen des Aufschwungs die trefflichsten Elemente genöthigt, eine sichtbare Gestaltung der Kirche anzunehmen und sich eine solche zu bilden; daher spricht man auch jetzt von „kirchenbildenden Faktoren", und nennt als solche die Lehre und die Sakramente.

Durch diese kirchenbildenden Faktoren nun soll die Kirche sichtbar gemacht werden. Wir haben früher bemerkt, daß Kliefoth, Münchmeyer, Löhe und Vilmar sich dieser gefährlichen Arbeit unterzogen, die nach den Symbolen unsichtbare Kirche sichtbar zu machen. Löhe beschäftigt sich mehr mit den praktischen Fragen des geistlichen Amtes, Vilmar behandelt mit einer gewissen Eingenommenheit die sakramentlichen Beziehungen des kirchlichen Daseins, die andern zwei wollen die Kirche durch die Lehre sichtbar machen. Da wir es hier lediglich mit den Sakramenten zu thun haben, so wollen wir nur ganz kurz berühren, wie der allerdings ganz gut gemeinte Versuch, die protestantische Kirche als sichtbare Heilsanstalt hinzustellen, welche eine Autorität im Glauben, in der Lehre ausüben sollte, in direktem Widerspruche mit dem ganzen Princip der Reformation steht und deßwegen elendig scheitern mußte. Der treffliche Münchmeyer bespricht eigens die Gefahren, welche in der altprotestantischen Lehre von der unsichtbaren Kirche liegen. Diese Lehre, sagt er, ist der fruchtbare Quell des Pietismus und alles Sektenwesens, und ist untauglich zu den Zwecken der Kirche; Lehre, Amt und Verfassung werden durch sie fortwährend verwirrt, gehindert und erniedrigt. Nach dem symbolmäßigen Kirchenbegriff macht die Taufe nur kirchliche Masse, die eigentliche unsichtbare Kirche macht der Glaube allein. Von einer solchen Kirche aber sagt Herr Münchmeyer, sie sei ein Gespenst ohne

---

[1]) Ulmanns und Umbreits „Theologische Studien und Kritiken" 1849, II. 989, 1011, 1023 und 24. vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus B. II. S. 390 ff.

Fleisch und Bein, er will eine reale, sichtbare, einen großen Leib bildende, aus allen Getauften bestehende Kirche. In ähnlicher Weise äußert Kliefoth: „Alles von Oben herab! Die Kirche erhebt sich nicht von unten her aus dem Menschengeist, sondern sie senkt sich von oben her in den Menschengeist. Es ist daher ein sehr folgenschwerer Irrthum, den Kirchen-Begriff nur von seiner subjektiven Seite zu fassen als Gemeinde der Heiligen; das ist eben nur der Begriff der Gemeinde, nicht der Kirche. Die Kirche ist ein objektives Institut, ein von Gott gestiftetes, mit göttlichen Ordnungen, Aemtern, Ständen, Institutionen. Die Gemeinde ist ein nur empfangendes Organ der göttlichen Gnade und Wirksamkeit; das die Gemeinde Constituirende ist nicht der Glaube der Menschen, sondern die Gnadenmittel; die Kirche erbaut sich nicht aus der Frömmigkeit der Gemeinde, sondern aus dem Wort und Werk des Herrn; falsch sind daher alle Wendungen, welche den Sinn haben, daß die Gemeinde sich selbst konstituire, sich aus sich selbst entwickle. Die wirkliche Gemeinde besteht nicht bloß aus den Gläubigen, sondern umfaßt die Gesammtheit aller Berufenen, ist eine Mischung. Das, was die Gemeinde zur Gemeinde macht, ist nicht der Glaube, sondern das, was vor ihr da ist, das objektiv Gegebene und zum Wesen der Kirche als Anstalt Gehörige: Bekenntniß, Gottesdienst, Liturgie, Kirchenordnung. Diese Dinge wachsen nicht aus dem Glauben heraus, sondern der Glaube wächst aus ihnen heraus. Mit einem Worte: die Kirche besteht nicht bloß aus Personen, sondern aus Dingen." Nach den Auffassungen dieser beiden Männer ist also die Kirche ein gottgegebener Organismus mit Macht und Recht über den Menschen; diesem Organismus sind die Personen eingefügt und nicht der Organismus den Personen. Aber merkwürdig! Beide Neulutheraner wollen dennoch die symbolische Lehre von dem Alleinglauben und somit das lutherische Princip beibehalten! Das heißt aber nichts anders, als Preßfreiheit und Censur wollen! Das Princip: der Glaube, der allein Alles thut, und die anstaltliche Kirche heben sich absolut gegenseitig auf. Aber abgesehen davon ist diese neue Lehre von der Kirche als gottgegebener Heilsanstalt auf dem Boden des Protestantismus absolut unhaltbar und Altgläubige wie Rationalisten haben dieß Herrn Münchmeyer wie Kliefoth haarscharf nachgewiesen. Auf Münchmeyer's Behauptung, daß die Lehre der symbolischen Bücher von der Kirche von so irrigen Grundanschauungen ausgingen, daß eine völlige Umbildung nothwendig sei, bekam er von Dr. Schwarz Folgendes zu hören: „Ist das nicht ein wenig stark für einen Erzlutheraner? Könnte man diese irrige Grundanschauung nicht gar leicht ebenso gut auf die Lehre vom Abendmahl anwenden? Und was bliebe bei so gründlicher Correctur

der Grundanschauungen von dem mit so großen Prätensionen auftretenden Lutherthum noch übrig? Nichts als Lüge, Anmassung, hohler Eifer und Verketzerungssucht?" [1]) Die Altlutheraner redeten aber nicht minder verständlich, wenn sie durch einen ihrer klarsten Sprecher gegen dieses Unterfangen des Neulutherthums dessen Consequenzen in folgender zermalmender Weise heraushoben: „Wenn man es recht bedenkt, ist's doch eine unglaubliche Naivität, sich einen Lutheraner zu nennen und ein Buch zu schreiben gegen Luther und sämmtliche Reformatoren, gegen die Symbole und die ganze lutherische Theologie, mit dem Vorgeben, daß sie nicht gewußt hätten, was lutherische Kirche sei. Was für einfältige und verkehrte Leute müßten nicht sie und ihre ganze Kirche gewesen sein, welch' blinder Geist müßte sie alle beseelt haben, wenn sie wirklich die Kirche nach Schrift und Erfahrung so total falsch dargestellt und darauf ihre ganze Reformation gegründet hätten! Wären sie werth, daß überhaupt noch von ihrer Kirche die Rede wäre! Ich für meinen geringen Theil würde mich schämen, ein Lutheraner zu heißen und einer Kirche anzugehören, die sich bis jetzt selbst nicht verstanden hat. Sucht man nur erst das Werk der Reformation zu corrigiren: die Meinung, die wir heutzutage hören, daß Luther uns nicht binden könne, daß man von den Symbolen abweichen dürfe, daß die ganze lutherische Dogmatik geirrt habe u. s. w, die sind das wenigste noch, was wir hören werden. Es wird noch ganz anders kommen; denn ist man einmal heraus mit seinen Anschauungen aus dem Wesen der evangelischen Kirche, wo kann man dann wieder stille stehen? Der Streit betrifft den Cardinalpunkt des ganzen Christenthums. Wer hierin abweicht, der muß gar viele andere Fragen sich anders beantworten, als die Kirche bis jetzt gethan hat. Wer die Kirche nur sichtbar faßt, der muß allmählig zur römischen Kirche gedrängt werden. Der Streit trifft also das Herz der Kirche. Wer in diesem Artikel abweicht, der weicht damit vom Hauptpunkte der Reformation, ja von der Reformation selbst ab; wer hier corrigiren will, der will die ganze Reformation corrigiren." [2]) Die Sache hat ihre Richtigkeit; das Neulutherthum ist nicht haltbar; entweder gleich katholisch, oder die Lehre von der unsichtbaren Kirche beibehalten. Man hat deßwegen Herrn Münchmeyer von altlutherischer Seite wirklich schon angerathen, katholisch zu werden, als den einfachsten Weg, seinen Kirchenbegriff zu realisiren. Um kein Haar besser ist Herr Vilmar daran,

---

[1]) Berliner prot. K. Z. vom 17. März 1855.

[2]) Superintendent Brömel bei Rudelbach und Guerike: Zeitschrift 1855 II. S. 275, 291.

der den Versuch machte, ein anderes Merkmal der Kirche, das Sakrament, zum kirchenbildenden Faktor zu gestalten. Professor Hengstenberg in Berlin hatte nur schüchtern einmal die Aeußerung gethan, daß heutzutage mit dem Glauben allein nicht mehr Alles gethan sein möchte, und Kliefoth warf dem Calvinismus in einemfort den Grundmangel vor, daß er einen Kirchenbegriff habe, ohne den Begriff der Heilsanstalt mit Gnadenmittelqualität; auch Thomasius in Erlangen hatte erklärt, daß die Sakramentslehre aus dem Grundprincip des Protestantismus nun einmal nicht könne entwickelt werden, und hiemit war es klar geworden, wo auch dieser Zug der „Reaktion" hinaus wolle. Das Alles hinderte aber Herrn Dr. Vilmar, Konsistorialrath der kurhessischen Kirche nicht, das Sakrament zum „kirchenbildenden Faktor" zu machen. Er führte fünf Sakramente ein, und daher hieß es: die guten Kurhessen hätten sich von Vilmar fünf Sakramente octroyren lassen müssen: die Taufe, das Sakrament des Altars, die Ordination, die Absolution und die Firmung „nach der Fassung des Tridentinums." [1]) Aber noch mehr! Er behauptete auch, solche Gnadenmittel forderten mit zwingender Consequenz eine Kirche als Heilsanstalt. Ohne sie kann das „von Unten und leiblich wirkende Sakramentswunder" schon gar nicht die gesicherte Fortpflanzung besitzen. Kurz, Herr Vilmar sah nach dem Ausdruck Henstenbergs ein, daß „die evangelische Kirche nicht eine Glaubens-, sondern eine — Sakramentskirche ist." [2]) Mit andern Worten: nicht der Glaube (subjektiv), sondern das Sakrament (objektiv) ist kirchenbildend. Vilmars Entwicklungsgang war ein ganz praktischer gewesen: von der Wirklichkeit des Sakraments zum göttlich gestifteten Amt und vom sakramentalen Amt zur „pädagogischen Aufgabe der Kirche", welche in der Augsburger Confession wo nicht beseitigt, so doch ungebührlich in den Hintergrund geschoben scheine. Beim sakramentalen Amtsbegriff angekommen, mußte sich Herr Vilmar sofort und nothwendig empört finden über die Rede vom „Ursprung des geistlichen Amtes aus der Gemeinde." Es schien ihm ein unlösbarer Widerspruch, daß ja somit die Gemeinde z. B. sich selbst die Sündenvergebung ertheilen könne. Er sah da keinen andern Ausweg, als einen „geistlichen Stand", besetzt durch die anstaltliche Kirche. In seinen Pastoralansprachen hat er daher immer einen Ordo, einen Priesterstand vor Augen, der „zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und der armen sündigen Laienwelt" steht. Das Amt allein hat göttliches Mandat, sonst Niemand: „nicht die Welt, nicht die gläubigen Individuen in den Ge-

---

[1]) Darmstädter-Kirchenzeitung vom 8. und 10. Aug. 1854, 30. Juni 1853.

[2]) Darmst. K. Z. 2. Jan. 1857.

meinden, nicht die Gemeinde, und wäre sie auch eine Gemeinde der Heiligen, sie wäre selbst dieß nicht ohne das geistliche Amt." Jenes „sündenvergebende" Amt wirke mit „richterlicher Kraft" durch sich, oder wie der lateinische Ausdruck lautet: ex opere operato. Dasselbe behauptete Vilmar besonders auch von der Firmung; ihr Ziel sei „überhaupt nicht dasjenige, was das Kind am Altare darbringe, sondern was ihm daselbst gegeben werde." Als Vilmar Professor in Marburg geworden war, gab er diesem seinem Aufschwung zur „Kirchlichkeit", den er bisher im praktischen Leben kirchlicher Ordnung bethätigt hatte, auch theoretische Ausführung in seiner berühmten Schrift: die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik", Marburg 1856. Obwohl er in dieser Schrift, wie es vom protestantischen Standpunkte aus nicht anders sein kann, in die größten Widersprüche mit sich selbst geräth, so ist sie doch ein förmlicher Bruch mit der hergebrachten protestantischen Theologie und es läßt sich denken, daß sie ungeheures Aufsehen erregte. Er bestimmt die Kirche als „die Thatsache der Kirche," als die Fortsetzung der Menschwerdung, als „die Möglichkeit der Fortpflanzung der Gewißheit der Seligkeit durch Christus;" sie ist ihm eine reale Objektivität und sichtbare Anstalt, nicht eine Glaubens-, sondern eine Sakramentskirche, nicht erwachsend aus dem unsichtbaren Glauben der Person, sondern aus der objektiven Thatsache des Sakraments! aus diesen „leiblichen Thaten Gottes am Menschen." Herr Vilmar wagt aber nicht, an die Geschichte die Frage zu richten, wo und wie denn diese leibhaftige Gottesanstalt hergekommen sei, ja, er sagt ausdrücklich, die Thatsache der Kirche sei von der Christenheit erst noch zu erleben! also eine solche Kirche erst noch — zukünftig!

Natürlich öffnete die Vilmar'sche Schrift den Rationalisten wie den Altlutheranern, als Anhängern des symbolmäßigen Kirchenbegriffs vollständig die Augen über die bedrohliche Gefahr, die auch von der „Sakramentskirche" ihnen drohe. Hatte man namentlich die realen Sakramente der alten Kirche mit dem Vorwurf der Werkheiligkeit und der todten Werke gemeint, so fand man jetzt, daß auch der neulutherische Aufschwung mit einer solch' höchst gefährlichen Lehre sich befreunde, wornach nicht bloß der Glaube des Individuums etwas wirke, sondern das gespendete Sakrament an sich selber durch die ihm innewohnende und mitgetheilte Gnade, was man opus operatum nennt, und dieß fand man ganz natürlich total unvereinbar mit dem reformatorischen Princip, daß der Glaube allein Alles wirke. Darum sagt Dr. Schwarz, man werde überhaupt die ganze Bewegung nicht verstehen, wenn man nicht „den nahen Zusammenhang des Kirchenbegriffs mit dem Sakramentsbegriff" in's Auge fasse. Daß gerade in

der lutherischen Kirche und unter den Neulutheranern sich diese anstößigen Theorien ausgebildet, könne schon auf diesen Zusammenhang führen. Herrn Schenkel war es bereits früher aufgefallen, daß schon Professor Scheibel, der bekannte Führer der altlutherischen Separation, von den Symbolen hierin abgewichen, und er erklärte sich dieß folgendermassen: „Nicht um Wiederaufrichtung der Lutherkirche, wie sie vor dreihundert Jahren gewesen war, handelte es sich bei ihm, sondern um Wiederaufrichtung einer neuen theokratischen Anstalt, oder, wie er selbst so bezeichnend sagt, um Wiederherstellung des Altars und des Opferwesens und insofern auch des Priesterthums, als da, wo Altäre mit Opfern sind, auch Priester sein müssen." [1]) Ganz natürlich! argumentirt Herr Schwarz: sobald die Sakramente nicht bloße Zeichen, sondern Lebensgrund der Kirche sind, sobald nicht der unsichtbare Glaube, sondern die sichtbaren Sakramente zum Bande der Kirche gemacht werden: dann ist der evangelische Begriff von der Kirche dem katholischen gegenüber verloren. Darum handle es sich jetzt: „ob die Lehre von der Kirche nach den Thesen Luthers vom Glauben oder nach denen vom Sakrament ausgebildet werde?" und letzteres wollen die Neulutheraner — „einen sakramentalen Kirchenbegriff." Herr Schwarz fordert daher dringend Reform der lutherischen Sakramentslehre nach Maaßgabe des Princips, daß der Glaube allein Alles wirkt. Luther habe da schon gefehlt, indem er dieses sein höchstes Princip und das wirkliche Sakrament zusammen festhalten wollte, ein Widerspruch, der eben auch in die Symbole übergegangen sei. Schenkel hatte bereits nachgewiesen, daß nur Zwingli seine Abendmahlslehre dem Princip des Allein-Glaubens gemäß consequent entwickelte, während Luther hier den Grund der Rechtfertigungslehre vorließ. Das müsse, meint Hr. Schwarz, nun anders werden; die Lutheraner müßten ihre Sakramente dem Princip: der Glaube allein rechtfertigt, opfern. Er sagt nämlich: „daß die lutherische Lehre vom Glauben mit der vom Sakrament in einem unausgeglichenen Widerspruch stehen geblieben, ist nicht schwer zu sehen. Der Alleinglaube schließt nicht nur das opus operatum menschlicher Werkthätigkeit, sondern ebenso sehr das opus operatum göttlicher Magie aus, weil eben der Glaube die innerste und tiefste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist und darum die alleinseligmachende Kraft hat. Freilich kreuzt sich mit dieser Rechtfertigungslehre die Sakramentslehre, aber es ist doch bekannt genug, daß jene die Fundamentallehre des Protestantismus ist, und es sollte daher als billig erscheinen, daß

[1]) Darmst. K. Z. vom 14. Jänner 1855.

nach ihr die Sakramentslehre bemessen und umgebildet werde, nicht umgekehrt."

Gegen diese Schlußfolgerung ist lutherischerseits nicht aufzukommen und Professor Thomasius war daher aufrichtig genug, einzugestehen, daß man nicht wisse, was man im lutherischen System des allein rechtfertigenden Glaubens mit der Sakramentslehre anfangen solle; denn ächt protestantisches Princip ist: Es gibt nur Ein Gnadenmittel, das „Wort", d. i. die Predigt; Christus ist nicht anders im Sakrament, als im Wort oder der Predigt, das Sakrament wirkt auch nicht anders, als das Predigtwort, nämlich durch den Glauben, durch subjektive Aneignung. Jeder andere Sakramentsbegriff ist unevangelisch und hat zur praktischen Consequenz den kirchlichen Mechanismus. [1])

Was ist nun zu thun? Altlutherisch bleiben und das Sakrament mit der Kirche als Heilsanstalt dem Alleinglauben zum Opfer bringen, oder: Neulutherisch werden und die Kirche als gottgegebenen Organismus festhalten und das theuerste Kleinod, die Rechtfertigungslehre durch den Glauben allein, fahren zu lassen? Nach dem protestantischen Grundsatz von der freien Forschung kann Jeder glauben, was er als evangelische Wahrheit in der Schrift findet; aber man begreift, wie viel leichter es den Protestanten ankommen muß, nach seiner ganzen Erziehung und Bildung, lieber das Sakrament zu opfern, als die theure Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. In dieser Lage befindet sich auch der Verfasser der Augsburgerschrift. Er möchte die Kirche etwas gelten lassen und die Sakramente und nimmt auch einigemale einen gewaltigen Anlauf hiezu, wie wir aus seinen Aeußerungen über die Kirche bereits wissen. Er rühmt seine ganze heilige, auf Felsen gebaute Kirche und ruft sie zum heiligen Kampfe auf. Er behauptet eine Autorität und Wirksamkeit des Lehramtes und stellt den mit dem Hauptprincip des Protestantismus unverträglichen Satz auf, daß das Schriftverständniß sich an das Lehramt knüpft und von demselben getragen und gefördert wird. Aber diese Begeisterung für die Kirche ist nur Strohfeuer, das sogleich erlischt, weil es durch den zermalmenden Fuß des protestantischen Princips: die heilige Schrift ist ganz klar und Jeder kann sie verstehen, unbarmherzig zertreten wird. Unter dem Drucke dieses Princips erlischt daher seine Begeisterung für die Kirche sofort und schlägt dafür in einen sehr despektirlichen Ton um. Die Kirche, heißt es nun, mag diesen oder jenen Ausspruch thun, er ist für den einzelnen ohne persönliche Ueberzeugung, welche nur aus der eigenen Versenkung in's göttliche Wort fließt, weder bindend

---

[1]) Darmst. K. Z. vom 25. April 1857.

noch heilbringend. Man sieht, wie hier der Glaube des Einzelnen die Kirche als Lehramt, als Anstalt völlig beschämt und zu Schande macht. Nicht die Kirche erzeugt den Glauben durch die Autorität, mit der sie Gottes Wort verkündet; nein, der Glaube wird erzeugt durch das Lesen des Individuums, der Person. Und wie es dem Verfasser mit der Lehrautorität seiner Kirche ergeht, ebenso schlimm ergeht es ihm mit ihren Sakramenten. Einmal will er die Sakramente etwas gelten lassen und bringt dieselben merkwürdigerweise sogar in Verbindung mit der Kirche. „In diesen zwei Handlungen, der Taufe und dem Abendmahl, so und nicht anders soll die Kirche als solche ihre Sichtbarkeit in der Welt haben." [1]) Früher hat er von einer Autorität und Wirksamkeit des Lehramtes gesprochen und wie das Schriftverständniß sich an dieses Lehramt knüpfe; man sollte meinen, solch' ein Lehramt sei doch etwas sehr sicht- und hörbares und die Kirche hätte in diesen drei Handlungen Sichtbarkeit in der Welt. Freilich wissen wir, daß er sogleich mit der andern Hand niedergerissen, was er mit der einen aufgebaut hat; aber gesetzt, das Lehramt der „evangelischen" Kirche hat gar keinen bindenden Ausspruch zu thun und kann auch nicht überzeugen — ist es nicht dessenungeachtet sichtbar? Oder hat die „evangelische Kirche" unsichtbare Prediger, weil sie unsichtbaren Glauben und unsichtbare Heilige hat und sie selber unsichtbar zu sein vorgibt? Wenn die „evangelische Kirche" unsichtbar ist, in den zwei Sakramenten aber, die sie zu haben vorgibt, allein ihre Sichtbarkeit in der Welt haben soll: dann gleicht sie einem Körper, von dem nichts existirt als zwei Arme, die wie zwei Schilde in Armesform aussehen, wie sie öfter an Häusern angebracht sind; innerhalb der Wand findet sich kein Körper, dem diese Arme angehören. Sie läßt sich nicht einmal mit einem Körper vergleichen, der unter dem Wasser sich befindet und nur die zwei Arme herausstreckt; denn es ist doch ein wahrer wirklicher Menschenleib noch unter dem Wasser; aber der „große Leib des evangelischen Protestantismus" will eigentlich gar nicht als sichtbarer Leib existiren, sondern nur als Glaubenskirche, somit lediglich als unsichtbare; was thut sie da mit zwei Armen, mit zwei sichtbaren Zeichen, mit zwei Sakramenten? Sie kann keines brauchen, sie hat eigentlich kein anderes Sakrament, als die Schrift und alles Uebrige paßt nicht mehr zum System, am allermindesten: leibliche Dinge, Sakramente. Was braucht die durch den Glauben gerechtfertigte Seele noch Wasser auf den Leib? was ein „empirisches Ding" einen Bissen Brod und einen Schluck

---

[1]) Gotteswort, S. 80.

Wein? Was sollen solche leibliche, materielle Sachen für einen Geist, solche sichtbare Dinge für eine unsichtbare Gemeine? Und erst vollends, wie sollen diese Dinge aus sich und durch sich — opere operato — wirken, da Alles der Glaube allein wirkt? Das wäre ja der reinste Mechanismus, pure Magie! Diese Gedanken sind es, die auch in der Augsburgerschrift durchschlagen und eine nicht zu verkennende Geringschätzung der Sakramente zum Vorschein gebracht haben. Darum heißt es: [1] „Die Heiligung des Lebens läßt sich nicht von außen ansakramentiren, sondern beruht auf innern Vorgängen, welche auf's reichliste begründet und gefördert sind durch Taufe und Abendmahl." Mit diesen Worten wird, wie man sieht, der Stein der Verachtung auf die Sakramente geschleudert, welche die katholische Kirche außer der Taufe und dem Abendmahl noch hat. Aber der kecke Schütze hat nicht bedacht, daß der geworfene Stein auf ihn zurückfällt; denn was den übrigen Sakramenten zum Vorwurfe gemacht werden kann — ganz dasselbe trifft auch die Taufe und das Abendmahl. Wenn die Taufe, frage ich, durch sich und an sich nichts wirkt, (denn das ist wohl unter dem Spottworte: ansakramentiren gemeint), sondern die Heiligung lediglich auf „innern Vorgängen" beruht, wie werden denn diese innern Vorgänge begründet durch die Taufe bei einem Kinde, das persönlich keinen Glaubensakt erwecken, somit keinen „innern Vorgang" begründen kann? Wenn nun aber doch durch die Taufe ein solch' „innerer Vorgang", worauf die Heiligung beruht, begründet wird: geschieht dieß dann nicht durch das verachtete opus operatum, wird dann dieser „innere Vorgang" dem Kinde nicht bloß an-, sondern in die Seele hineinsakramentirt, d. h. durch die Taufe, als solche an und für sich unabhängig von dem Glauben des Kindes, den es ja gar nicht haben kann, und unabhängig von dem Seelenzustande des Ausspenders, erzeugt?

Ein weiterer Fall: Der symbolgläubige Lutheraner glaubt, daß im Abendmahle der Leib und das Blut des Herrn in, unter und mit dem Brode und Weine ihm gereicht werde. Ist diese reale Gegenwart Christi abhängig von dem Glauben oder Unglauben des Empfängers, von dessen Würdigkeit oder Unwürdigkeit? Empfängt der Unwürdige das Sakrament nicht? Wenn ein Jude sich hinschliche und kommunicirte, empfinge er das Sakrament nicht? Sicherlich! Wenn nun das nicht geläugnet wird von lutherischer Seite — was ist denn das anders, als das katholische opus operatum, d. h. daß das Sakrament an und für sich, unabhängig von dem Glauben des Empfängers

---

[1]) Gotteswort, S. 79.

bewirkt, von oben gegeben und dem Empfänger in Wahrheit mitgetheilt werde? Ob zu dessen Nutzen oder Schaden, das ist freilich eine total andere Frage und da entscheidet vor Allem der Glaube, als Wurzel und Grundbegingung alles würdigen Empfanges, aber auch nicht er allein, sondern Reue, Freiheit von der Todsünde, Hoffnung, Liebe und sehnliches Verlangen. Wer nur an die Gegenwart Christi im Sakramente glaubt, sonst aber keine andere Vorbereitung besitzt, keine Reue, keinen Vorsatz der Besserung hat, der kommunicirt unwürdig. So ist es im katholischen Katechismus für jedes Kind zu lesen. Von einem protestantischen Geistlichen sollte man nun freilich erwarten, daß er die katholische Lehre kenne, wenn er über dieselbe redet oder schreibt. Allein bei meinem Gegner fehlt diese Kenntniß ganz und gar, denn er macht sich von dem opus operatum, von der Wirkung, welche die Sakramente nach katholischem Glauben, wie er meint, haben, ganz verkehrte Vorstellungen. Es kommt indeß dieser Punkt noch eigens zur Sprache, wenn die Lehre der katholischen Kirche über die Wirkung der Sakramente dargelegt wird.

Vorläufig genügt es, hervorgehoben zu haben, daß die Sakramente im System der Reformation keinen Platz finden und diese Lehre ein wahres Kreuz für alle protestantischen Dogmatiker ist. Entweder halten sie die Lehre von der „unsichtbaren" Kirche fest, dann können sie kein sichtbares Sakrament brauchen, oder sie raffen sich Angesichts der schrecklichen Consequenzen dieser Lehre, in der Alles sich verflüchtigt unter der Spiritusflamme des allein wirkenden unsichtbaren Glaubens, zu der Annahme einer Heilsanstalt, einer Sakramentskirche empor und dann befinden sie sich auf dem Wege nach Rom, wohin sie nicht kommen wollen, und so liegen sie in einem unlösbaren Widerspruche gefangen.

In dieser Situation befindet sich auch Professor Thomasius in Erlangen. Ihm war es klar geworden, daß die Sakramentslehre aus dem Grundprincip des Protestantismus sich nun einmal nicht entwickeln lasse und doch macht er in seiner neuesten Schrift [1]) den verzweifelten, mit seiner früheren Ueberzeugung direkt im Widerspruche sich befindenden Versuch, die Sakramente zu „kirchenbildenden Mächten" zu erheben. Man höre: „Die Würdigung des kirchlichen Bekenntnisses führte dann weiter auf die Sakramente, diese kirchenbildenden Mächte. Wir erkannten ihre objektive, über die menschliche Subjectivität hinausreichende Bedeutung; es wurde uns ein

---

[1]) Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens und der lutherischen Kirche Bayerns, von Dr. G. Thomasius. S. 247. Erlangen bei Deichert 1867.

Trost, an ihnen jene Gottesthaten zu haben, an denen sich der schwache, schwankende, angefochtene Glaube als an einem festen Anker halten kann; insbesondere die tiefe Wahrheit, die in der lutherischen Abendmahlslehre liegt, die Realität des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des Altars, und die Bedeutung desselben für die kirchliche Gemeinschaft kam unter uns zur Anerkenntniß — mit beidem aber, mit Bekenntniß und Sakrament, die Bedeutung der Kirche selbst. So seltsam es vielleicht lautet, es ging uns doch jetzt erst das klare Bewußtsein darüber auf, daß das Christenthum nicht bloß den Zweck habe, einzelne Seelen zu retten, sondern Gemeinschaft des Glaubens und Lebens, ein wirkliches Gemeinwesen, eine Gemeinde Gottes in der Welt zu stiften, daß die Kirche ein selbstständiges Lebensgebiet, die wesentliche Erscheinungsform des Christenthums sei. Wir fühlten das Erhebende, das in dem Bewußtsein dieser großen Gemeinschaft liegt, und freuten uns der Zugehörigkeit zu einer Confession, die sich durch ihren Glaubensgrund, durch ihr Bekenntniß, durch ihre Sakramentslehre und Sakramentsverwaltung als ein lebendiges Gliedmaß an dem großen Organismus der Kirche, ja als die rechte Continuität der Einen wahren erweist. Die Vergleichung mit andern Sonderkirchen bestärkte uns in der Freude an den Heilserkenntnissen und Heilsgütern, welche Gott aus Gnaden der lutherischen geschenkt hat."

Wir wollen hier das Geständniß des hochachtbaren Herrn Professors Dr. Thomasius, daß die lutherische Kirche nichts anders sei als eine Sonderkirche, der also die Universalität, dieß Hauptmerkmal der wahren Kirche, mangelt, übergehen und gleich seinen Standpunkt in der Sakramentslehre fixiren. Ist das der lutherische? Ist das die Sprache der Symbole, deren volle Rechtsgiltigkeit er stark betont?[1]) Wissen diese etwas von den Sakramenten als kirchenbildenden Faktoren? Gesteht er nicht selber, daß seine Lehre von der Kirche eine neue, von der der Symbole abweichende ist, wenn er sagt, daß jetzt erst über die Bedeutung der Kirche als wesentlicher Erscheinungsform des Christenthums ihm und seinen Gesinnungsgenossen das rechte Licht aufging? Gesteht er nicht selber, daß ein solches Geständniß seltsam lautet? Und, warum sieht es denn so seltsam aus? Thomasius mag dieß sich nicht gestehen; aber der Grund ist doch sicherlich der, daß die Symbole keinerlei Anhaltspunkt für die jetzt erst gewonnene neue Erkenntniß von der Kirche bieten, sonst hätte man unmöglich jetzt erst zu dieser Erkenntniß gelangen können, sondern hätte auf Grund der Symbole diese schon seit deren Existenz haben müssen. Die Sprache des Herrn Dr. Thomasius ist durchaus die Sprache der

[1]) L. c. S. 248.

Herren Kliefoth, Münchmeyer und besonders des Herrn Vilmar. Das ist aber die Sprache des Neulutherthums, aber nicht des Lutherthums. Nicht der lutherischen Sonderkirche hat Gott diese Erkenntniß geschenkt, sondern der neulutherischen. Aber Thomasius will sich und Andern dieß nicht gestehen, sondern nennt diese Erkenntniß einen lutherischen Aufschwung und sagt: „Es ging uns das Bewußtsein auf, daß wir mitten im Lutherthum standen. Wir fanden in dem Bekenntniß der Kirche den Ausdruck unserer eigenen Glaubensüberzeugung. Es werth zu halten, es mitzubekennen, war uns fortan eine Glaubens- und Gewissenssache, wir segneten die Kirche (welche denn?) dafür, wir freuten uns, ihr anzugehören. So sind wir Lutheraner geworden, frei von innen heraus!" [1])

Ist wirklich die eigene Glaubensüberzeugung des Herrn Dr. Thomasius von der Kirche in dem Bekenntniß der lutherischen Kirche begründet? Woher dann die Protestationen der Altlutheraner, der wahren Anhänger der Symbole, gegen das Neulutherthum, dessen offenes Bekenntniß Dr. Thomasius mit so vielen andern trefflichen Gelehrten seiner Richtung theilt? Nein, nicht Lutheraner ist er mit diesen geworden von innen heraus durch diese ganz neue katholische Erkenntniß von der Kirche, sondern Neulutheraner durch äußere Nöthigung, getrieben durch die fürchterliche Zerfahrenheit des Sektenwesens, an welcher die Lehre des Lutherthums von der unsichtbaren Personenkirche, die nur durch den unsichtbaren Glauben erzeugt wird, ganz allein Schuld trägt. Welch' gewaltige Täuschung ist es demnach, wenn Hr. Dr. Thomasius, der in der Lehre von der Kirche und den Sakramenten ganz auf dem Standpunkte des Neulutherthums steht, dennoch auf dem total entgegengesetzten, dem des Lutherthums und der Symbole zu stehen wähnt und diesen seinen neuen Standpunkt nicht für einen Abbruch der Entwicklung, sondern für einen „organischen Fortschritt" hält? [2]) Das Neulutherthum ist wahrhaft nicht die organische Entwicklung des Altlutherthums, sondern der direkte Gegensatz desselben. Die Annahme einer Kirche, als einer gottgesetzten sichtbaren Heilsanstalt mit den Sakramenten als kirchenbildenden Faktoren bildet die Lehre von der unsichtbaren, nur durch den Glauben entstehenden Kirche nicht fort, sondern verneint sie. Herr Thomasius ist mit seinem neuen Kirchenbegriff auf dem Wege nach Rom, nicht nach Wittenberg. Sobald die Kirche einmal Anstalt ist und aus gottgegebenen Realitäten besteht, dann gehts immer weiter auf diesem Wege vorwärts. Darum

---

[1]) L. c. S. 245.

[2]) L. c. S. 249.

hat auch Professor Leo in Halle gleich noch ein paar andere kirchliche Realitäten absolut erforderlich gefunden und er beklagt es als ein Hauptmißgeschick, „daß die Reformatoren allmählig in ihrem Kampfe in die trotzige Stellung gedrängt wurden, mehr und mehr den Begriff der Gemeinde an die Stelle des Begriffs der Kirche zu setzen," wie sie denn auch das biblische Wort ecclesia ohne Weiteres mit „Gemeinde" wiedergegeben; so hätten sie auch nur die zwei Sakramente dieses Kreises anerkannt, nicht aber die Firmelung des Bischofs und „die Weihe zu den verschiedenen Aemtern, die die Kirche in ihren höhern Kreisen hatte, also zu dem eigentlich priesterlichen Beruf." „Diese zwei Sakramente sind für den Bestand der Kirche als Kirche, als Organismus und nicht bloß als Gemeinde derer, die den Namen des Herrn anrufen, so nothwendig, wie Taufe und Abendmahl für die Gemeinde."[1])

Andere gehen noch weiter und behaupten, daß die Kirche als göttlicher Organismus nothwendig gewisse Eigenschaften haben müßte, welche selbst die Leo'sche Richtung nicht zugestehen will — natürlich, weil man geradezu katholisch werden müßte. Dr. Schwarz, der sehr klar und scharf sieht, hat auch hier den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er sagt: „Wozu dient diese Stiftung (die Kirche), wenn sie nicht vermag, die göttlichen Gnadenschätze von Sünde und Irrthum unberührt zu erhalten, wenn sie, mit Einem Worte, nicht einen untrüglichen Lehrstand und eine untrügliche Lehre, welche für jeden Suchenden sicher zu finden und welche in der Infallibilität ihren besten Stützpunkt hat, herstellen kann? Der Katholicismus vermag dieß." „Der Protestantismus, spürt er einmal den Kitzel, seinem geistlichen Stande eine besondere göttliche Glorie zu geben, so muß er auch zu den praktischen Consequenzen: Sakrament der Ordination, Succession, Untrüglichkeit der Lehre und des Lehrstandes fortschreiten, sonst bleibt Alles eine müssige, in den Augen der Katholiken lächerliche Spielerei."[2]) Damit stimmt ein altgläubiges Organ vollkommen überein: eine anstaltliche Kirche ohne Irrthumslosigkeit wollen, hieße allerdings nichts Anderes, als „den allerschlechtesten Katholicismus restauriren."[3])

Also Ordination, Succession, Episcopat, Unfehlbarkeit: dieß wären die unabweislichen Forderungen des neulutherischen Kirchenbegriffs, die nothwendigen Einrichtungen und Attribute der Kirche als Organismus mit Macht und Recht über den Menschen, wenn sie die göttliche Wahrheit garantiren, die Funktionen der Erzieherin der Menschheit üben soll!

---

[1]) Halle'sches Volksblatt vom 15. Jänner 1853.

[2]) Berliner prot. K. Z. vom 27. Jan. 1855.

[3]) Reuter's Repertorium. Jan. 1855. S. 29 ff.

Und Dr. Thomasius kann glauben, der Anfang zu all' diesem, die Aufstellung des neulutherischen Kirchenbegriffs könne geschehen und dabei könne man dem alten Bekenntniß Treue bewahren, mit der eigenen kirchlichen Ueberzeugung auf diesen festen Boden der symbolischen Bücher sich stellen und damit das Recht der neuen Stellung, gegenüber mannigfachen Angriffen, behaupten! Nie und nimmermehr! Er und die übrigen neulutherischen Theologen mögen sich nur ernstlich umsehen bei ihrer Arbeit und dann müssen sie sich selber sagen: ob wir auch noch so unwiderstehlich die Kirche als sichtbaren gottgegebenen Organismus nachweisen, so ist doch alle unsere Mühe umsonst; denn wir können eine solche Kirche nie und nimmer haben, außer um den Preis der Selbstverdammniß unserer Reformation! Es kann nichts klarer und präciser sein, als die Antwort, welche ein altlutherisches Hauptorgan auf die Frage gibt, wie es um die Reformation bestellt wäre, wenn der neulutherische Kirchenbegriff der wahre wäre.

„Sie (die Reformation) wäre ein aus Subjectivität, aus Besserwissenwollen Unberufener, weil von Unten, nicht durch das Regieramt zuwege gebrachter, aus Reformationssucht und antinomistischer Christlichkeit hervorgegangener frevelhafter Faustschlag in's Angesicht der immerhin von Gott eingesetzten Kirchengewalt. Luthers und seiner Mitarbeiter Recht und Pflicht war es allerdings, den Papst um Abstellung der damaligen kirchlichen Mißbräuche dringend anzugehen. Da aber dieß nicht fruchtete, so durften die Reformatoren bloß beten und hoffen, nicht aber dem Kirchenregimente in's Amt fallen und selbst Hand an die Verbesserung legen. Weil sie aber das doch thaten, so ist ihr Werk nicht Gottes, sondern Teufels Werk. Und was ist die evangelisch-lutherische Kirche, so lange sie auf diesem Werke ruht und ruhen will? Eine Wiederholung jenes frevelhaften Streiches auf die göttliche Ordnung, ein Fußen und Verharren im Teufelswerk. Soll wiederum die göttliche Einsetzung in der evangelisch-lutherischen Kirche Raum gewinnen, so muß deren gänzliche Losreißung von dem Boden der Reformation vorausgehen." [1])

Diese schreckliche Alternative ist es, in der sich die Neulutheraner mit ihrer neuen Sakramentskirche befinden und sie fühlen diesen Alp auch mit seiner ganzen entsetzlichen Wucht auf ihrer Brust; darum immer wieder die Berufung auf die Symbole und den allein rechtfertigenden Glauben und so reißen sie mit eigener Hand die Arbeit nieder, die sie als Neulutheraner aufgebaut und nachdem sie sich kurze Zeit empor-

---

[1]) Rudelbach und Guericke: Zeitschrift für die gesammte luther. Theologie 1856. I. 103.

geschwungen, sinken sie, von den Bleigewichten der Symbole und des verhängnißvollen Ursprungs der Reformation erfaßt, wieder in den von ihnen selbst als unhaltbar und verderblich erkannten alten Kirchenbegriff zurück und liegen ohnmächtig auf dem alten gräulichen Schauplatze, dem sie eben zu entrinnen versucht hatten, verzweifelnd in die Kirche der Zukunft starrend und eine neue Ausgießung des hl. Geistes erwartend. Luthern und sein Werk wollen sie nicht aufgeben, so müssen sie sich und ihr Werk, die unläugbare Frucht ihres besseren Strebens, aufgeben.

So steht es zur Stunde in der „evangelischen Kirche" Bayern's und Deutschland's unter deren edelsten und besten Vertretern, wenn sie daran gehen, Kirche und Sakrament in verständige und haltbare Beziehung zu einander zu bringen. Erweist sich aber auch dieser Aufschwung, was im höchsten Grade beklagenswerth, aber dem alten System der Reformation gegenüber absolut nicht anders möglich ist, als ein ohnmächtiger — so viel geht aus diesen angestrengten Versuchen der bessern Geister im Lutherthume unbestreitbar hervor, daß die katholische Lehre von der Kirche und den Sakramenten eine tiefe innere Berechtigung und in der Schrift ihre tiefe Begründung haben muß; sonst könnten unmöglich die ernstesten Geister, die durch Geburt, Erziehung und Bildung der katholischen Anschauung ganz fern, ja ihr feindlich gegenüber stehen, durch immer tieferes Studium, ohne es zu wollen, auf den katholischen Standpunkt sich versetzt sehen. Das hochmüthige Absprechen Jener, welche immer und immer über die Schriftwidrigkeit des katholischen Kirchen- und Sakramentsbegriffs als gedankenlose Nachtreter und Nachbeter der hergebrachten Redensarten räsoniren, verklingt wie armseliges Gekläff vor den Stimmen so ernster Männer, welche ihre ganze Reputation als orthodoxe Lutheraner auf's Spiel setzen, weil der bisher herrschende Kirchen- und Sakramentsbegriff nach ihrer festen Ueberzeugung nur zum Chaos führen kann, ja in Wirklichkeit schon dasselbe herbeigeführt hat und keine Hoffnung auf Rettung aus diesem Chaos in Aussicht steht, wenn nicht entschieden und muthvoll mit demselben gebrochen wird.

III.

Katholische Lehre von der Wirkung der Sakramente.

Nachdem im Vorhergehenden der frühere und heutige Zustand der Lehre von den Sakramenten in der lutherischen Kirche besprochen worden ist, muß jetzt die katholische Lehre über die Wirkung der

Sakramente dargelegt werden und zwar aus dem Grunde, weil dieselbe von lutherischer, wie überhaupt von protestantischer Seite gar nicht verstanden wird. Man möchte es wahrhaftig nicht glauben, daß man so verkehrten Vorstellungen über die katholische Lehre begegnen möchte. Aber es ist nun einmal so. Die Professoren auf den Kathedern sagen es vor und die Geistlichen sagen es nach und so geht das Ding seinen Gang seit drei Jahrhunderten. Wahrlich, wenn der Protestantismus sonst nichts auf die Ueberlieferung zu halten behauptet, — in diesem Punkte macht er eine Ausnahme. Was überall und allezeit und von allen Protestanten der katholischen Lehre Einfältiges nachgesagt worden ist: das ist Glaubenssatz und wird unverbrüchlich und mit einer Ausdauer, die einer bessern Sache würdig wäre, von Geschlecht zu Geschlecht, von Pastor zu Pastor und von Schule zu Schule fortgepflanzt. Das ist die Erblehre, worüber Einigkeit herrscht. Das katholische Christenthum ist ein auf Anmassung und Betrug, Schriftwidrigkeit und Dummheit erbautes Kirchengebäude, so weit es sich um die Unterscheidungslehren handelt — das steht im protestantischen Bewußtsein fest, ob dieses nun lutherisch, reformirt, unionistisch oder sonst wie immer gefärbt ist — das ist die allgemeine, die einzige katholische, d. h. in aller Welt verbreitete Ueberzeugung aller protestantischen Confessionen. Sind sie unter sich nicht Eins, hierin sind sie Eins. Ich habe absichtlich gesagt: Confessionen; denn der Sektengeist bleibt sich hierin gleich; Ausnahmen machen nur Personen, die über dem Sektengeiste erhaben dastehen, und an solchen fehlt es Gott Lob nicht.

Wenn nun je das Urtheil über katholisches Wesen auf protestantischer Seite ein völlig irriges und unrichtiges war, so ist dieß besonders der Fall in Bezug auf die katholische Lehre von der Wirkung der Sakramente. Man darf da nur die Augsburger Streitschrift wieder zur Hand nehmen und sogleich hat man den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung in der Hand. Was macht der Verfasser dieser Schrift sich für Vorstellungen über die Wirkungen, die nach katholischer Lehre, wie er meint, die Sakramente haben? Man höre und staune, was nach seiner Meinung die katholische Kirche z. B. der letzten Oelung für Wirkungen zuschreibt! Er meint, in der katholischen Kirche will man Leuten, denen die Bedingungen seligen Lebens und Sterbens fehlen, mit der letzten Oelung in magischer Wirkung nachhelfen! „Einem getauften gläubigen Christen ist ein seliges Sterben vom Herrn zugesprochen... Können Sie etwa da, wo diese Stücke fehlen, die bestimmten Bedingungen seligen Sterbens und ewigen Lebens, mit der letzten Oelung in magischer Wirkung nachhelfen? Kann etwa

die Kirche in der letzten Stunde auf künstliche Weise aus beliebigen Personen Schächer am Kreuze bilden, oder unterschiedslos die unzweifelhafte Gewißheit der Seligkeit mit auf den Weg geben? Ja, wenn es wahr wäre, daß diese letzte Oelung den Rest ihrer Sünden wegnähme, oder daß das Sakrament als bloßes opus operatum die verlorne Rechtfertigung wiederherstellte, wie das Tridentinum meint! Wer sich dieser jammervollen Täuschung hingeben möchte! Die Sakramente gießen dem Empfänger nicht so ohne Weiteres eine göttliche Kraft in's Herz." [1])

Wir begreifen es vollständig, daß jeder Protestant, der solche Vorstellungen vom opus operatum, d. h. von der Wirksamkeit der Sakramente für Lehre der katholischen Kirche hält, einen wahren Abscheu vor ihr bekommen muß; denn mit dieser Behauptung ist nichts Geringeres ausgesprochen, als: die katholische Kirche glaube, man dürfe die Leute nur „ansakramentiren", die äußern Ceremonien anwenden und den entsprechenden „Zauberspruch" dazu hermurmeln, dann ist der „Ansakramentirte" in einen neuen Menschen umgewandelt, ob er Glauben, Reue, Vorsatz, Verlangen hat oder nicht. Und das soll die Lehre des Tridentinums, also offen ausgesprochene, feierlich erklärte Lehre der katholischen Kirche sein! Das das opus operatum der katholischen Kirche!

Ich habe im vorigen Abschnitte schon Einiges über das opus operatum gesagt und dort hervorgehoben, daß die katholische Kirche lehre, die Bewirkung und Spendung eines Sakramentes sei nicht abhängig vom Glauben oder Unglauben des Empfängers, und auch die lutherische Confession theile diese Anschauung vom opus operatum; denn sonst dürften die Lutherischen keine Kinder taufen und müßten behaupten, ein Unwürdiger und Ungläubiger empfange den Leib und das Blut des Herr gar nicht, was sie nicht behaupten. Also insofern huldigen auch die Lutheraner, ohne es zu wissen und zu wollen, der katholischen Lehre vom opus operatum. Mehr aber als dieß behauptet die katholische Kirche nicht; was sie behauptet, ist: das Sakrament wird vollbracht und gespendet, unabhängig von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders und Empfängers, bloß dadurch, daß der Spender die Willensmeinung und Macht hat, zu thun, was die Kirche thut und in der vorgeschriebenen Weise die Sakramente bereitet und spendet. Daß man zum würdigen Empfang der Sakramente gehörig vorbereitet sein müsse und bei dieser Vorbereitung der Glaube als die Wurzel und Grundlage jeglicher Gnade das erste Erforderniß sei, das kann man in jedem

---

[1]) Gotteswort, S. 79.

katholischen Katechismus finden. Wo diese Vorbereitung fehlt, begeht der Empfänger ein Sacrilegium. Natürlich ist diese Vorbereitung auch zum Empfange der letzten Oelung erforderlich und deßwegen wird dieses Sakrament erst gespendet, wenn der schwer Kranke zuvor gebeichtet und kommunicirt hat; nie wird die Oelung bei Solchen, die noch bei Sinnen sind und beichten können, ohne vorausgegangene Beicht gespendet. Der würdige Empfang des Bußsakraments setzt aber wieder „die bestimmten Bedingungen seligen Lebens und Sterbens", vor Allem natürlich den Glauben voraus. Weiß der Gegner dieß, oder weiß er es nicht? Gesetzt nun aber, es sei Jemand vom Schlage gerührt worden und liege bewußtlos in Todesröcheln darnieder. Ein Solcher kann also nimmer beichten und kommuniciren und ihm wird daher nur die letzte Oelung gegeben. Diesen Fall hat nun wahrscheinlich der Gegner im Auge und da meint er, nach der Lehre des Conciliums von Trient, also nach katholischer Lehre, könne da auf „künstliche Weise" in „magischer Wirkung" eine beliebige Person in einen bußfertigen Schächer umgewandelt, ihm die Rechtfertigung „ansakramentirt" und so dem Empfänger „ohne Weiters", also ohne „die bestimmten Bedingungen seligen Lebens und Sterbens" durch das bloße opus operatum, d. h. durch das Sakrament an sich, durch die einfache Spendung desselben, die verlorne Rechtfertigung eingegossen werden. Es mag dem Gegner hiemit zur Aufklärung dienen, daß Alles darauf ankommt, in welch' geistigem Zustande der vom Schlag Getroffene sich befindet. Hat derselbe eine schwere Sünde auf seinem Herzen, hatte er aber noch einen Augenblick der Gnade, um wahre Reue über seine Sünden zu erwecken (und die wahre Reue hat den Glauben zur Grundlage), dann hilft das Sakrament der letzten Oelung und tilgt seine Sünden, die er nicht mehr beichten kann, aber gebeichtet hätte, wenn es ihm möglich gewesen wäre. Hat er aber einen solchen Akt der Reue nicht erweckt oder nicht mehr erwecken können: dann hilft ihm kein Sakrament, weder die Absolution, die ihm bedingnißweise gespendet wird, mit den Worten: „Wenn du disponirt bist", noch die Oelung. Weil aber der Priester nicht wissen kann, ob er disponirt ist, oder nicht, wird ihm das Sterbesakrament der Oelung gespendet und muß ihm gespendet werden, wie dieß Jedem gegenüber geschieht, der die Sakramente nicht direkt zurückweist. Die Wirkung des Sakraments auf den Empfänger hängt also immer von dessen Disposition ab, die jedoch in diesem Falle, wo der bewußtlos Daliegende kein Zeichen mehr von sich geben kann, Gott allein bekannt ist. Das ist katholisch, aber nicht das, was der Gegner hier als katholische Lehre und Uebung annimmt. Oder wo sagt denn das Concilium von Trient, daß ein Erwachsener die Gnade der Rechtfertigung erhalten kann ohne

Disposition? Wenn man aber nach katholischer Lehre überhaupt kein Sakrament würdig und mit Nutzen für seine Seele empfangen kann ohne Disposition, so hat auch die Oelung ohne diese keinen Nutzen. Es ist nun von Wichtigkeit, die Lehre des Conciliums von Trient selber Wort für Wort kennen zu lernen, um sich ein Urtheil bilden zu können, wie der Gegner nur auf den Gedanken gerathen konnte, seine total irrige Auffassung von der Wirkung der letzten Oelung und der Sakramente überhaupt für die Lehre des Conciliums von Trient auszugeben. In der 14. Sitzung erklärt dasselbe: „Es hat aber dem hl. Kirchenrathe gut geschienen, der vorhergehenden Lehre von der Buße das, was hier vom Sakramente der letzten Oelung folgt, beizufügen, welches von den Vätern für die Vollendung nicht allein der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, das eine immerwährende Buße sein soll, erachtet worden ist. Er erklärt und lehrt daher zuvörderst hinsichtlich dessen Einsetzung, daß unser gütigster Erlöser, welcher für seine Diener zu jeglicher Zeit durch heilsame Mittel gegen alle Pfeile jeglicher Feinde hat Vorsorge treffen wollen, gleichwie er die größte Hülfe in den andern Sakramenten zubereitet hat, durch welche die Christen sich, so lange sie leben, von jedem schweren Geistesschaden unverletzt bewahren können, ebenso das Ende des Lebens, durch das Sakrament der letzten Oelung, gleichsam wie durch eine sehr starke Schutzwehr befestigt hat; denn obwohl unser Widersacher durch das ganze Leben hindurch Gelegenheiten sucht und ergreift, um unsere Seelen in jeder möglichen Art zu verschlingen, so gibt es doch keine Zeit, wo er alle Kräfte seiner Hinterlist heftiger anspannt, um uns ganz zu verderben und, wenn er es vermöchte, uns selbst vom Vertrauen auf die göttliche Erbarmung abzubringen, als wenn er sieht, daß das Ende des Lebens uns bevorsteht."

Das zweite Hauptstück verbreitet sich dann über die Wirkung dieses Sakraments mit folgenden Worten: „Wesen und Wirkung dieses Sakraments wird durch die Worte (bei Jakobus 5) erklärt: Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen und der Herr wird ihn aufrichten, und hat er Sünden auf sich, so werden sie ihm erlassen werden, denn das Wesen besteht eben in dieser Gnade des heiligen Geistes, dessen Salbung die Vergehen, die etwa noch auszusöhnen sind, und die Ueberbleibsel der Sünde tilgt und die Seele des Kranken erleichtert und stärkt, indem sie in ihm ein großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit erregt, wodurch der Kranke unterstützt, sowohl die Beschwerden und Mühseligkeiten der Krankheit nicht so schwer trägt, als auch den Versuchungen des der Ferse nachstellenden Teufels leichter widersteht und zuweilen die Gesundheit des Leibes, wo es dem Heile der Seele frommen mag, erlangt." — Dieß ist die Lehre des Triden-

tinums von der hl. Oelung, und nachdem der Kirchenrath auf diese Weise die katholische Lehre dargelegt, verwirft er in 4 Canones die durch die Reformatoren aufgestellten entgegengesetzten Behauptungen, worunter Canon 2, bezüglich der Wirkung dieses Sakraments, also lautet: „Wenn Jemand sagt, durch die hl. Oelung werde den Kranken keine Gnade mitgetheilt, noch Sünden nachgelassen, noch auch würden die Kranken dadurch erleichtert.... der sei ausgeschlossen.“ Nun frage ich: Wie kann ein Unbefangener aus dieser Darlegung des Tridentinums herauslesen, was der Verfasser der Augsburgerschrift herausgelesen hat? Wo sagt der Kirchenrath, daß man durch die letzte Oelung in magischer Wirkung unbußfertigen Sündern nachhelfen, beliebige Personen in bußfertige Schächer umzaubern und den Sterbenden unterschiedslos, also Unbußfertigen so gut wie Bußfertigen die unzweifelhafte Gewißheit der Seligkeit mit auf den Weg geben könne? Wo lehrt der tridentinische Kirchenrath, daß diese letzte Oelung bei Allen, also auch den nicht Disponirten, den Rest ihrer Sünde wegnehme, oder daß das Sakrament als bloßes opus operatum die verlorne Rechtfertigung wieder herstelle? Wo lehrt er überhaupt, daß die Sakramente dem Empfänger so „ohne Weiteres“, also ohne die erforderliche Disposition, eine göttliche Kraft in's Herz gießen? Was lehrt denn das Tridentinum von diesem durch die Reformatoren so sehr in Verruf gebrachten und von ihren heutigen Jüngern noch immer ebenso unverdient verläumdeten opus operatum? Es lehrt kurz und bündig: „Wenn Jemand sagt, es werde durch die Sakramente des neuen Bundes die Gnade nicht kraft des vollbrachten Werkes (ex opere operato) gegeben, sondern der Glaube an die göttliche Verheißung reiche allein hin, die Gnade zu empfangen, der sei ausgeschlossen.“ Das hatten nämlich die Reformatoren behauptet. Ihnen war der Glaube Alles und zwar der Glaube allein; der Glaube allein rechtfertigt nach ihrem Dafürhalten, und wenn die Sakramente überhaupt für etwas gut seien, so seien sie lediglich dazu da, um den Glauben zu nähren und nur äußerliche Zeichen der durch den Glauben empfangenen Gnade oder Gerechtigkeit zu sein. Wenn man nun einmal annimmt, der Glaube allein rechtfertige, heilige, thue Alles und sei Alles in Allem, so weiß man natürlich mit den Sakramenten nichts mehr anzufangen; wenigstens müssen sie immer, wenn ihnen überhaupt noch ein Plätzchen gegönnt wird, in den Winkel stehen und sich von dem allein Alles wirkenden Glauben mit der größten Eifersucht bewachen und über die Achsel ansehen lassen. Aber um alle Welt, sagt das Lutherthum, darf nicht zugegeben werden, daß sie das leisten, was dem Glauben zugeschrieben wird; um keinen Preis darf zugegeben werden, daß ein Sakrament rechtfertige, denn das thut ja der Glaube

allein; höchstens bekommt das Abendmahl eine etwas leibliche Anstellung als Amme des Glaubens, und das nur deßhalb, weil man sonst rein gar nicht wüßte, was man damit anfangen sollte. Darum ist, wie schon bemerkt, die Lehre von den Sakramenten ein wahres Kreuz für die lutherischen Dogmatiker, und Dr. Thomasius gesteht, aus dem Princip der Reformation seien die Sakramente nicht zu entwickeln, d. h. neben dem allein rechtfertigenden Glauben könne man ein Sakrament gar nicht brauchen. Von diesem Standpunkt aus muß nun die wirkliche katholische Lehre, daß die Sakramente rechtfertigen, innerlich umwandeln, neuschaffen, heiligen, die verlorne Gnade wieder herstellen und die wiederhergestellte verwahren und zwar, wenn von Seite des Empfängers die rechte Disposition vorhanden ist, unmittelbar durch sich selbst, d. h. durch die bloße Anwendung des äußeren Cermoniells und der vorgeschriebenen Form, oder um den Schulausdruck zu gebrauchen, ex opere operato, jedem Anhänger der Reformation ein Gräuel sein. Macht man sich dann von diesem opus operatum erst noch total verkehrte Vorstellungen, denkt man sich dasselbe als puren Mechanismus, als bloßes Abgießen des Leibes mit Wasser und Anschmieren einzelner Körpertheile mit Oel, macht man den Priester zum Zauberer, der mittelst dieser Handgriffe ein Kunststück aufführt und in aller Behendigkeit einen Teufel in einen Engel umgießt: dann muß, da die wahre katholische Lehre schon gar nicht in's System des allein rechtfertigenden Glaubens paßt, die entstellte, das opus operatum zum Taschenspielerstück umwandelnde Lehre erst rechten Abscheu, recht gründliche Verachtung erzeugen. Und doch ist die katholische Lehre auch auf diesem Gebiete wieder die allein wahre, schriftgemäße und in dem Glauben der ersten Jahrhunderte begründete.

Im Gegensatz zu den Gnadenmitteln des alten Bundes, welche die Gnade nicht aus sich und durch sich (ex opere operato), sondern nur durch den Glauben des Ausspenders oder des Empfängers gewähren konnten (ex opere operantis), betont die hl. Schrift ausdrücklich, daß die Sakramente des neuen Bundes aus sich und durch sich wirken, im Augenblicke der Anwendung, wenn ihnen anders kein Hinderniß von Seite des Empfängers entgegengesetzt wird.

Schriftgemäß ist die Lehre, daß die Sakramente durch sich im Momente der Anwendung wirken; denn der hl. Paulus schreibt an die Epheser, daß Christus sich selbst für die Kirche dargebracht habe, um sie zu reinigen durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens, und im Briefe an Titus schreibt derselbe Apostel, daß uns Gott durch das Bad der Wiedergeburt erlöst habe. Man kann nicht klarer die Wirksamkeit ausdrücken, welche katholischerseits dem Sakra-

ment der Taufe beigelegt wird. So verhält es sich auch mit den übrigen Sakramenten. So ertheilten die Apostel durch Händeauflegung den heiligen Geist, theils im Sakramente der Firmung,[1]) theils im Sakramente der Ordination.[2]) Das ist auch die Lehre der Kirchenväter. Nach Tertullian ist „das Wasser durch den heiligen Geist geheiligt und mit einer heiligmachenden Kraft erfüllt. Der Leib wird abgewaschen, damit die Seele gereinigt werde, der Leib wird gesalbt, damit die Seele geheiligt werde, der Leib wird bezeichnet, damit die Seele gestärkt werde. Der Leib wird durch die Handauflegung überschattet, damit die Seele durch den hl. Geist erleuchtet werde. Der Leib wird mit dem Leibe und Blute Jesu Christi genährt, damit die Seele von Gott gesättigt werde."[3]) Der hl. Ambrosius sagt: „Es scheine unmöglich, daß das Wasser die Sünden abwasche. Auch Naaman der Syrer hat nicht geglaubt, daß der Aussatz durch das Wasser könne gereinigt werden; aber was unmöglich war, das hat Gott möglich gemacht, der uns so große Gnade geschenkt hat."[4]) Wiederum sagt derselbe hl. Lehrer: „Wenn wir getauft werden, so sterben wir mit Christo; allda sterben unsere Sünden; die Taufe ist der Tod der Sünde."[5]) In gleicher Weise äußert sich St. Augustin: „Die Taufe wascht alle Sünden ab, ganz und gar alle, die in Werken, Worten und Gedanken geschehen sind, sowohl die Erbsünde, als auch jene, die man noch dazu begangen hat, wissentlich oder unwissentlich."[6]) Ebenso St. Chrysostomus: „Die Wasser brachten zuerst kriechende, lebende Wesen hervor. Aber nachdem Jesus Christus in das Bett des Jordan getreten, bringt das Wasser nicht mehr bloß Thiere, sondern vernünftige und geistige Seelen hervor."[7]) „Dieselbe Kraft des Allerhöchsten", sagt Leo der Große, welche Maria zur Mutter des Erlösers machte, gibt dem Wasser die Kraft, daß es den Gläubigen wiedergebiert."[8]) Charakteristisch in Bezug auf die Lehre der Reformatoren und als wäre sie gegen diese geschrieben, ist eine Stelle bei Gregor dem Großen: „Wenn es aber Einige gibt, welche sagen, daß die Sünden nur obenhin nachgelassen werden: was ist irrgläubiger, als eine solche Predigt, wodurch sie

---

1) Apgsch. 8, 17, 18.
2) II. Timoth. 9, 14.
3) Tertullian de baptismo et de resurrect. corn. c. VIII.
4) Lib. 2 de pœnit. c. 2.
5) In c. 6 des Römerbriefes.
6) Lib. 3. c. 3.
7) Hom. 25 in Joan.
8) Sermo V. de nativit. Domini.

das Sakraments des Glaubens eilends vernichten oder aufheben wollen? Sicherlich ist der Durchzug durch's rothe Meer ein Sinnbild der Taufe gewesen, in welchem die Feinde zu Grunde gegangen sind. Wer nun sagt, daß die Sünden in der Taufe nicht gänzlich verziehen werden, der sagt, daß die Aegyptier nicht wahrhaftig in dem rothen Meere gestorben sind." [1]) Nun vergleiche man diese Väterstellen über die Taufe mit den schon bekannten Aeußerungen Luthers, daß die Taufe Keinen gerecht mache und Keinem nütze, daß die kleinen Kinder, indem sie ohne Glauben sind, nicht gerechfertigt werden durch die Taufe u. s. w., und man wird erkennen, daß Luther das direkte Gegentheil lehrt und daß sein Glaube wahrlich nicht der Glaube der Väter und der ersten Kirche ist.

Doch wir wollen noch umständlicher verfahren und aus Origenes, Tertullian und Augustin, also durch drei der vorzüglichsten Zeugen des christlichen Alterthums, den evidenten Beweis liefern, daß ihr Glaube über die Wirkung der Sakramente der nämliche Glaube ist, wie ihn die katholische Kirche von jeher gehabt hat und heute noch hat. Dem Origenes sind die Sakramente keine rein äußerlichen, inhaltsleeren Symbole; sie sind ihm auch nicht bloße Versicherungsscheine oder Unterpfänder über eine außer und unabhängig von ihnen empfangene Gnade, sondern er erblickt in ihnen äußere, mit himmlischen Wirkungen erfüllte Zeichen, die in dem Momente, in welchem sie gesetzt werden, das wirken, was sie bedeuten. Wir sehen dieß am Sakrament der Taufe Er vergleicht recht tiefsinnig ihre Wirkungsweise mit den Krankenheilungen des Erlösers. Wie diese äußerlich am Körper vorgenommen, zugleich auch geistige Akte des Glaubens in den Geheilten hervorriefen: „so ist auch das Taufbad das äußere Zeichen der Reinigung der Seele in gleicher Weise, durch und aus sich für den, welcher sich der in der Anrufung der angebeteten Dreieinigkeit liegenden Gotteskraft hingibt, der Grund und die Quelle göttlicher Gnadengaben" und sofort beruft sich Origenes auf Apostgsch. 8, 15 zum Beweise, daß die Ertheilung der Taufe die Getauften für die Aufnahme des hl. Geistes recht eigentlich zubereite und weihe. — Eben darin liegt ihm der große Unterschied zwischen der johanneischen und christlichen Taufe, daß erstere ein leeres Symbol war, „während die Taufe Jesu das Bad der Wiedergeburt heißt und mit der Erneuerung des Geistes verbunden ist, welcher auch jetzt, da er von Gott ist, oben über dem Wasser schwebt, aber nicht in Alle in Folge dessen sich einsenkt." [2]) So ist also mit dem Symbole und der Form die geistige Wirkung — die Reinigung

---

[1]) Lib. 9. ep. 39.

[2]) Tom. VI. n. 18 in Joan.

der Seelen und die Erneuerung des Geistes zumal gesetzt. Aber wie nirgends in Sachen unseres Heiles, ist auch hier Gott nicht allein und ausschließlich thätig; der Candidat für die Taufe, der Katechumen, muß seinerseits den wahren Glauben und bußfertige Gesinnung haben, wenn er die Frucht der Taufe empfangen will; — widrigenfalls wirkt sie ihm nicht bloß nicht zum Heile, sondern zu noch verderblicherem Gerichte." [1]) Sohin vereinigen sich alle Merkmale in der Vorstellung des Origenes von der Taufe, die den katholischen Begriff vom opus operatum ausmachen.

Hören wir Tertullian! Er hat die Taufe in einer eigenen Schrift behandelt. Das Wasser ist ihm hiebei nicht bloßes Symbol, sondern befruchtet mit göttlicher Kraft, die Göttliches, — die Erneuerung des Menschen, bewirkt. Er bemerkt darüber gegen die, welche eine solche Vereinigung des Materiellen mit dem Göttlichen gar so schwer fassen wollten: „Es gibt Nichts, was in dem Grad den Sinn des Menschen so sehr verhärtet, als die Einfachheit der göttlichen Werke, wie sie in der Handlung erscheint, und die Erhabenheit, welche in der Wirkung verheißen wird, wie denn gleich hier, weil mit solcher Einfachheit, ohne Pomp, ohne irgend eine neue Zurüstung und selbst ohne Aufwand der Mensch in's Wasser gesenkt, unter wenigen Worten untergetaucht, nicht viel, oder um Nichts reiner hervorgeht, darum auch die Erlangung des ewigen Heiles unglaublich scheint... O armseliger Unglaube, der du Gott seine Eigenthümlichkeiten absprichst, — Einfachheit und Macht! Wie also? Soll man sich nicht wundern, daß durch ein Bad der Tod weggespült werde? Gut; um so mehr muß man glauben, wenn etwas darum, weil es wunderbar ist, nicht geglaubt wird; denn wie sollten Gottes Werke anders sein, als über alle Bewunderung erhaben?" [2]) Die Kraft des Taufwassers leitet er her von dem göttlichen Geiste, der ursprünglich über den Gewässern schwebte und aus dem diese die höhere Weihe an sich gezogen haben. „So empfing die vom Heiligen geheiligte Natur der Wässer auch selbst die Kraft, zu heiligen... Daher erlangt jedes Wasser, vermöge dieses Vorrechts ihres Ursprungs, die innere Kraft der Heiligung durch Anrufung Gottes. Denn da läßt sich unmittelbar der heilige Geist herab vom Himmel, weilt über den Wässern, indem er sie aus sich heiligt, und so geheiligt ziehen sie die Kraft zu heiligen in sich hinein. Uebrigens liegt in dem einfachen Akt, insofern eine gleichnißartige

---

[1]) Tom. VI. n. 18 in Joan. — Homil. VI. n. 5 in Ezech. — Homil. III. n. 1 in Num. — Homil. XXI. in Luc.

[2]) De baptism. c. 2.

Beziehung, als wie nämlich, weil die Sünden nach Art des Schmutzes uns verunreinigen, durch Wasser abgewaschen werden. Allein wie die Vergehungen nicht auf der Hautoberfläche zum Vorschein kommen, da Niemand an der Haut die Befleckung mit Götzendienst, Unzucht oder Betrug herumträgt: so tragen solche den Schmutz im Geiste, welcher Urheber des Vergehens ist. Der Geist nämlich herrscht, das Fleisch dient; jedoch tragen beide gemeinschaftlich die Schuld: der Geist wegen der Herrschaft, das Fleisch wegen des Dienstes. Nachdem also durch die Dazwischenkunft des Engels (Joh. 5, 4) die Wasser gewissermaßen Heilkraft erlangt haben, so wird sowohl der Geist im Wasser leiblicher Weise abgewaschen, als auch das Fleisch darin geistiger Weise gereinigt." [1]) Er beruft sich, Ungläubigen gegenüber, auf die Herabkunft des Engels in den Teich Bethesda zu Jerusalem (Joh. 5, 6) und zieht aus der vorbildlichen Bedeutsamkeit desselben folgende Schlüsse: „Das Geistige wird immer in körperlichen Figuren vorgebildet. Mit der Zunahme der göttlichen Gnade gegen die Menschen wuchs auch die Macht des Wassers und Engels. Heilten sie vordem die Gebrechen des Leibes, so verleihen sie jetzt die Gesundheit des Geistes; die ehedem nur zeitliches Wohlsein bewirkten, stellen jetzt das ewige Heil wieder her; die nur Einen einmal im Jahre befreiten, retten jetzt täglich Völker dadurch, daß sie den Tod durch Abwaschung der Vergehungen tilgen. Ist nämlich die Schuld erlassen, so ist auch die Strafe erlassen. So wird der Mensch Gott wieder nach seinem Gleichnisse zurückgestellt, der ehedem nach seinem Bilde gewesen. Das Bild wird nach der Gestalt, das Gleichniß nach der Ewigkeit bemessen. Denn er empfängt jenen Geist Gottes wieder, den er einst durch dessen Einhauchung erhalten, den er aber durch die Uebertretung hernach verloren hatte." [2]) So ist auch dem Tertullian die Taufe ein göttliches opus operatum, welches die Gnadenwirkung nicht bloß sinnbildet, sondern kraft der göttlichen Anordnung selbst verleibt. Darum unterscheidet sich nach Tertullian die christliche Taufe wesentlich von der Taufe des Johannes, welche göttlich zwar in ihrer Anordnung, keineswegs aber in ihren Wirkungen war. Ihr Zweck war, zur Buße vorzubereiten und einzuweihen, nicht die Sünden nachzulassen oder den Geist zu vermitteln, was der Taufe Christi vorbehalten war. Darum nennt er sie eine Candidatin der Taufe Christi. [3]) — Man sieht, welch' ein himmelweiter Unterschied zwischen der Anschauung Tertullians

---

[1]) De baptism. c. 4.

[2]) L. c. c. 4 u. 5.

[3]) De bapt. c. 10.

und der Luthers von der Taufe Johannis und Christi ist. Tertullian lehrt netto das Entgegengesetzte von Luther und Melanchthon. — Wir kommen endlich zu St. Augustinus.

Bekannt ist der Streit zwischen Cyprian und Papst Stephanus über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Die Frage war, ob die von Häretikern ertheilte Taufe gültig sei und mithin die so Getauften als Christen betrachtet werden müßten oder nicht. Stephanus sagte, diese Taufe sei gültig und wollte, man solle die bestehende Ueberlieferung unverändert lassen und solche beim Uebertritt bloß durch Händeauflegung in die Gemeinschaft aufnehmen; Cyprian dagegen läugnete die Gültigkeit dieser Taufe und bestand, die behauptete apostolische Tradition nicht anerkennend, darauf, daß sie, ohne Rücksicht auf die frühere von Ketzern ertheilte Taufe, die Eine kirchliche Taufe empfangen müßten. Die Anschauung des Papstes war hier diese: die Häretiker stimmen in Ansehung der Taufe mit der katholischen Kirche zusammen; ihre Ertheilung durch die Häretiker sei darum eine gültige und kräftige Taufe, weil ihre Wirkung nicht abhängig ist, weder von der Person und Würdigkeit des Spenders, noch des Empfängers, sondern in ihr selbst, in der Kraft des angerufenen Namens Christi ruht.[1]) Dagegen wendete aber Cyprian ein: Die katholische Kirche sei Eine und in ihrem Umfange durch den Episkopat abgegrenzt und abgeschlossen; ihre Ausschließlichkeit gestatte nicht, anzunehmen, daß auch außer ihrem Umkreis, in der Häresie und im Schisma, ihre Heilmittel sich finden, ohne ihren Begriff zu zerstören. Es könne also außerhalb ihrer Grenzen weder Jemand durch die Taufe Nachlassung der Sünden geben, oder die Gnade des Geistes, wo sie überhaupt nicht ist, noch dort Jemand sie Kraft des Glaubens empfangen, wo der wahre Glaube nicht sei. Wolle man aber der Anrufung des Namens Christi die Kraft zuschreiben bei der Taufe durch Häretiker, so müsse man dieß, was doch Stephanus selbst nicht wolle, konsequent auf die Mittheilung des Geistes und die übrigen Sakramente ausdehnen.[2]) Schon der hl. Augustin hat darüber richtig bemerkt, daß Cyprian und seine Meinungsgenossen hier nicht gehörig unterschieden und das Sakrament als solches und dessen Wirkung auf den Empfänger nicht auseinandergehalten haben. Die Taufe ist keine menschliche, sondern göttliche Satzung; Christus ist es, der tauft; die Person, durch welche, kommt dabei an sich nicht wesentlich in Betracht; die Wirkung selbst aber hängt wie überall auch innerhalb der Kirche von der Disposition des Empfängers ab. Nothwendiges Erforderniß aber ist nur die Beobachtung der wesentlichen Form und Materie, also hier die Unter-

---

[1]) Ep. 75. — [2]) Ep. 70.

tauchung im Wasser und die Anrufung des dreieinigen Gottes. Die Beobachtung dieser Form durch die Häretiker wurde nun von Papst Stephanus vorausgesetzt und sie wurde von diesen auch, selbst Marcion nicht ausgenommen, eingehalten.[1]) Allein damit, daß Stephanus die Taufe durch Häretiker an sich als gültig anerkennt, in wie weit sie göttliche That ist, ist noch nicht ausgesprochen, daß sie auch den so Getauften zum Heile führe. Vielmehr war hier sein Grundsatz: „Die Häresie ist eine Mutter, die ihre Kinder gebiert und dann aussetzt, die Kirche aber nimmt die Ausgesetzten auf.“ Damit hat er die Wirkung der Taufe im Empfänger abhängig gemacht von der Gemeinschaft mit der Kirche. Diesen Grundsatz sprach er auch in den Worten aus: „Man hat nicht zu fragen, wer getauft habe, wenn der, welcher getauft wurde, nach Maaßgabe seines Glaubens Vergebung seiner Sünden erhalten konnte.“ Hiernach erkannte Stephanus das opus operatum in der Taufe immer an; die gnadenvolle Wirkung aber unter der Voraussetzung, daß seitens des Empfängers derselben kein Hinderniß in den Weg gelegt werde.

Also das mittelalterliche verlästerte opus operatum bei Origenes, Tertullian, Papst Stephanus und Augustin! Wir könnten außerdem den hl. Justin, Irenäus, Cyprian, Cyrillus von Jerusalem, Optatus von Mileve, Hieronymus, das erste Concil von Nicäa und Constantinopel, das von Mileve vom Jahre 416 und das von Orange vom Jahre 529 anführen. Alle sprechen den Sakramenten die Kraft zu, Gnade zu spenden, und alle betrachten die Sakramente als Werkzeuge, Instrumente, wodurch wir gerechtfertigt werden. Die Gemüthsverfassung, die „bestimmten Bedingungen“, die bei Erwachsenen zum würdigen Empfange erforderlich sind, sind es nicht, welche die Gnade, die göttliche Kraft und Wirkung, die in ihnen liegt, bewirken, d. h. den himmlischen Inhalt der Sakramente erzeugen; sie bereiten der Gnade nur den Weg, sie räumen nur die Hindernisse weg, welche die Wirkung des Sakraments im Empfänger verzögern oder verhindern; aber die Kraft, die Wirkung selber haben die Sakramente aus sich, durch Christus, der durch sein Erlösungswerk, besonders durch seinen Tod am Kreuze alle Gnade verdient hat und sie durch die Sakramente, die von ihm gelegten Kanäle, uns zuführen will. Was ist also das verschriene opus operatum? Was wollen die katholischen Theologen mit der Formel ausdrücken, daß die Sakramente ex opere operato wirksam seien? Nichts anders, als das Geknüpftsein des rein innerlichen Vorganges der Reformation der Seele an den äußern Vollzug einer

---

[1]) Epist. 75.

bestimmten sinnlichen Handlung. Der jüngste protestantische Symboliker, Hoffmann, ist es, bei dem sich eine richtige Beurtheilung dieser katholischen Lehre findet, wenn anders der Ausdruck wirken bei ihm den Sinn hat, als: göttlichen Inhalt, göttliche Wirkungsfähigkeit haben, und bei ihm, seinem Glaubensgenossen, hätte der Autor der Augsburger-Streitschrift, obiges vorausgesetzt, in die Schule gehen sollen, um ein richtiges Urtheil über diese von ihm total mißverstandene Lehre zu bekommen. Die Sakramente, sagt Hoffmann,[1]) wirken ex opere operato „durch die ihnen schlechthin innewohnende Kraft, d. h. affirmativ, sie wirken schon durch die bloße stiftungsgemäße Verrichtung; negativ, ihre Wirkung ist nicht abhängig von der Gemüthsstimmung des Ausspenders und Empfängers."

Professor Kahnis ist total im Irrthum, wenn er sagt: „Auf Verwechslung des himmlischen Inhalts der Sakramente mit der Heilskraft derselben ruht der katholische Satz, daß die Sakramente ex opere operato rechtfertigen."[2]) Nein, nicht der katholische Satz ruht auf dieser Verwechslung, sondern lediglich die protestantische Anschauung, auch die des Herrn Professor Kahnis selber ruht auf dieser Verwechslung. Die katholische Lehre vom opus operatum hat nie etwas anders bedeutet und ausgesagt, als: der himmlische Inhalt der Sakramente, ihre Heilsfähigkeit wird nicht erzeugt durch den Glauben und die sonstige Disposition, weder des Spenders, noch des Empfängers, sondern lediglich durch die Einsetzung Christi und die stiftungsgemäße Spendung des Sakraments; aber ihre Heilskraft, ihre gute oder schlimme Wirkung auf den Empfänger ist von dessen Würdigkeit oder Unwürdigkeit abhängig. Nun kehrt aber die protestantische Lehre die ganze Sache um und legt der katholischen Kirche zur Last, daß sie lehre, die Sakramente wirken zum Heile, rechtfertigen, seien heilskräftig für den Empfänger durch die bloße stiftungsgemäße Verrichtung, dieser mag nun glauben oder nicht, disponirt sein oder nicht. Das hat die katholische Kirche nie gelehrt, nie dieß unter dem opus operatum verstanden; diese wahrhaft absurde Lehre ist ihr nur angedichtet worden und dieß geschieht heute noch. Kahnis ist übrigens so gerecht, selber zu gestehen, daß „ohne Zweifel die Polemik der Symbole gegen das katholische opus operatum nicht ohne Einseitigkeit war, weil sie dasselbe unter die „guten Werke" reihten, was es nicht ist und weil ihnen das, was die Kraft des Satzes: die Sakramente wirken ex opere operato,

---

[1]) Symbolik. Leipzig 1857. S. 73.

[2]) Lehre vom Abendmahl. S. 257.

nämlich die Objektivität des himmlischen Inhalts und dessen Unabhängigkeit von dem Zustande des Empfängers noch nicht klar genug war." Obwohl ihm, Kahnis, derselbe auch nicht klar ist, wie wir sahen, fügt er doch bei: „Die späteren lutherischen Theologen sind gerechter, ja Carpzow sagt geradezu: Wir läugnen nicht, daß die Sakramente ex opere operato wirken. Neuerdings hat Köllner[1]) das Recht des katholischen Satzes zu rechtfertigen gesucht."

Fragt man nun aber, wie kann dem äußern objektiven Vollzug der sakramentlichen Handlung die Kraft der Rechtfertigung zugeschrieben werden, so ist die Antwort, weil die gerechtmachende Wirksamkeit der heiligen Menschheit Christi im Sakrament ununterbrochen fortdauert. Also die Erlösungsthätigkeit Christi ist es, die sich im Sakramente fortsetzt und ihren Abschluß und ihre Krone in der Auferstehung der Todten finden wird — mit Einem Worte: Christus ist es, der seinen Sakramenten die Kraft gibt; die Gerechtigkeit Christi ist die bewirkende Ursache unserer Gerechtigkeit. Diese Stellung des opus operatum oder der Kraft und Wirkung der hl. Sakramente im christlichen Heilssystem, diese sich immerwährend fortsetzende Thätigkeit Christi, dieses Fortleben seines Werkes in den Sakramenten, haben die viel geschmähten Scholastiker in wahrhaft glänzender Weise entwickelt. Unter den zu Trient versammelten Theologen war es insbesondere Melchior Canus, welcher die tiefe Beziehung, in welcher die Oekonomie der Sakramente zu der des Kreuzes steht, trefflich hervorgehoben hat. Es war schon ein glücklicher Gedanke, wenn Canus seine Abhandlung über die Wirksamkeit der Sakramente mit einer Untersuchung über die Nothwendigkeit des Glaubens in Verbindung brachte. Durch die Behandlung dieser Frage, sagt Canus, überschreiten wir nicht die Grenzen unserer Aufgabe. Wir würden fürwahr nicht an diesem Orte vom Glauben zu sprechen beginnen, wenn uns nicht die Natur unseres Themas dazu zwänge. Sind doch die Sakramente, von denen wir hier zu handeln haben, nichts Anderes, als ein faktisches Bekenntniß unseres Glaubens an Christus. Wie können wir also über die Nothwendigkeit der Sakramente eine Untersuchung anstellen, ohne zuvor von der Nothwendigkeit des Glaubens an Christus gehandelt zu haben? Melchior Canus hat seine Sakramentenlehre auf doppelter Grundlage aufgebaut. Das erste Princip seines Systems ist in folgendem Satz zusammengefaßt: Gott habe durch die hl. Menschheit Christi das Menschengeschlecht erlöst, die Sünden vergeben, die Gnade und Glorie ertheilt und zwar sei die hl. Menschheit

---

[1]) Symbolik II. S. 363 ff.

Christi das Werkzeug gewesen, dessen sich der Herr bedient habe, um alle diese Wunder inmitten des Erdkreises zu wirken. Das andere Princip ist folgendes: Die neutestamentlichen Sakramente seien Werkzeuge Christi, um die Oekonomie der Erlösung, Gnade und Glorie zum Abschluß zu bringen. Beide Grundsätze gehörten zum gesunden und katholischen Glauben. Aus ihnen entwickelt sodann Canus seinen Beweis für die Wirksamkeit der Sakramente. Ist es ein Irrthum, zu läugnen, daß das Blut Christi oder sein Leiden oder seine Menschheit die wahren Ursachen unserer Rechtfertigung und der Gnade sind: so erscheint es gleichfalls als ein offenbarer Irrthum, wenn Jemand zu bekennen Anstand nimmt, daß die Sakramente die bewirkenden werkzeuglichen Ursachen unseres Heiles, der Gnade und Gerechtigkeit sind. Denn wer letzteres läugnet, der läugnet überhaupt die sündentilgende Kraft des Blutes Christi, welches als Preis der Erlösung durch den Empfang der Sakramente den Einzelnen mitgetheilt wird. Von der Kasse heißt es, daß sie die Loskaufung der Gefangenen in sich enthalte, sofern das dazu erforderliche Geld in ihr verschlossen ist, und weil die Sakramente das Blut Christi in sich enthalten, enthalten sie die Gnade und Sündenvergebung. Das Sakrament ertheilt die Gnade, indem es den Preis der Gnade, das Blut Christi, dem Einzelnen zuwendet. Darin besteht die Kraft der Sakramente, deren Erklärung den Scharfsinn so vieler Köpfe in Anspruch nahm. Die Kraft, den Gefangenen loszukaufen, wohnt in der Kasse, welche den Preis der Loskaufung aufbewahrt. Die Kraft der Sakramente ist das Blut Christi, welches in denselben dargereicht wird. Es verdient alle Beachtung, daß die heilige Schrift die nämliche Wirksamkeit dem kostbaren Blute Christi und den Sakramenten zuschreibt. Wenn es also von den letztern heißt, daß sie uns waschen, reinigen, die Ursache unseres Sieges und der Sündenvergebung seien, so werden sie die genannten Wirkungen nach dem nämlichen Gesetze hervorbringen, nach welchem das Blut Christi die Seelen rein wäscht und die Sünden vergibt. Christus allein ist das Fundament unseres Heils. Er hat seine Gerechtigkeit und Verdienste auf uns übertragen; denn Christus wurde uns zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Versöhnung. Hätte uns auch Christus die Wirkungen und Früchte seines kostbaren Blutes ohne das Mittel eines Sakramentes mittheilen und zuwenden können, so hat er gleichwohl angeordnet, daß seine Gerechtigkeit und die Kleinodien seines vergossenen Blutes durch sakramentale Vermittlung zu Theil würden. Das Blut Christi, bemerkt Canus, ist in allen Sakramenten, aber nicht in allen auf die nämliche Weise, vielmehr nach dem eigenthümlichen Zweck eines jeden Sakramentes.

Das Blut Christi bewirkt die Sündenvergebung in der Taufe und im Bußsakramente, aber hier auf andere Weise wie dort." [1])

Also das Blut Christi ist es, in welchem die Sakramente ihre Kraft haben, welches bewirkt, daß sie unfehlbar zu Stande kommen und in's Dasein treten, unabhängig von der Würdigkeit des Spenders, wie des Empfängers. Das ist die katholische Lehre vom opus operatum. Und nun vergleiche man hiemit, was der Gegner sich darunter denkt, wie nach seiner Meinung „in magischer Wirkung", auf „künstliche" Weise das opus operatum die Rechtfertigung herstellt und aus beliebigen Personen bußfertige Schächer mache! Magisch soll die hl. Passion des Herrn, das Blut Christi wirken! Das ist die protestantische Parole. Würde man hiemit das schlechthin durch die Sakramente hervorgebrachte Wirken, das Wunderbare oder Geheimnißvolle dieser Wirkung meinen, so hätten wir, abgesehen von dem Unpassenden des Ausdrucks, hiegegen nichts einzuwenden; allein man will durch das beliebte Schlagwort nichts anders zu verstehen geben, als daß auf katholischem Boden die durch die Sakramente zu bewirkende Rechtfertigung alles moralischen Haltes entbehre und bloß für eine mechanische, äußerlich angebrachte Handlung gehalten werde, die den Menschen umzaubere und in einem Nu aus einem schlechten Subjekt einen Heiligen mache. Allein wir haben schon gesagt, daß dieß eine total falsche Auffassung sei. Das Zustandekommen und die Existenz des Sakraments ist nicht abhängig von dem Seelenzustande des Spenders und des Empfängers, sondern es ist die von diesen menschlichen Zuständen durchaus unabhängige Kraft des Werkes Christi, welche den Inhalt der Sakramente, ihre gewaltige Kraft hervorbringt; aber diese Kraft entfaltet sich nur in einer gehörig disponirten Seele zum Heile. Der Mensch, gemäß seiner Freiheitsnatur, muß sich mit Freiheit zubereiten, fähig zu werden göttlicher Gnade. Soll aus einem harten sauren Teig süßes Brod gebacken werden, so muß der Teig zuerst erweicht und dadurch geschickt gemacht werden, süßen Honig zur Verdrängung der Säure in sich aufzunehmen. Gerade so geht es bei der Rechtfertigung zu. Der in seinen Sünden verhärtete Sünder muß sich zuvor in Demuth vor Gott bücken und neigen und in Reue und Zerknirschung sein Herz erweichen, um so für den Empfang der sündentilgenden göttlichen Gnade befähigt zu werden. Hier von einer Magie zu reden, wo Christi hl. Person, sein heiliges Leiden und Blut die gewiß sittliche Grundlage bildet, auf welcher sich die im Sakramente zu vollziehende Reformation der Seele aufbaut und

---

[1]) De locis theolog. libr. XII. c. 12. op. Tom. II. p. 793. Vrgl. Dr. Schätzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860.

wo kein Empfänger ohne die entsprechende sittliche Vorbereitung, mit dem Glauben an der Spitze, der Gnade des Sakraments theilhaft werden kann: ist denn doch nur dann möglich, wenn man die katholische Lehre nicht kennt oder sie total verkennt. Daß sie total verkannt wird, sehen wir auch aus der Augsburger Streitschrift — wir wollen wünschen, daß dieses Verkennen kein absichtliches, sondern eben ein herkömmliches, auf unverschuldeter Unwissenheit beruhendes ist. — Wenn ein Gelehrter wie Guerike die katholische Kirche lehren läßt, daß nicht bloß die Wirkung, sondern die heilsame Wirkung des richtig verwalteten Sakraments unausbleiblich erfolge und auch durch den Seelenzustand des Genießenden nicht wesentlich bedingt sei; wenn ein so gelehrter und unparteiischer Mann wie Dr. Schaff in seinem neuesten Werke [1]) nach unbegreiflicher Begriffsverwirrung im opus operatum „die abergläubische Ansicht von der magischen Wirkung der Sakramente erblickt, zu der die Volksmeinung in der Kirche schon zu Augustins Zeiten stark hinneigte": dann kann man es dem Verfasser der Augsburger Streitschrift um so eher verzeihen, wenn er lediglich nur die Fußstapfen seiner Väter wieder breit tritt, wenn er mit dürren Worten behauptet, ein erwachsener Sünder würde nach katholischer Lehre gerechtfertigt durch den bloßen Vollzug des Sakraments an ihm, wenn er auch ungläubig und unbußfertig ist. Das wäre nicht Magie, nicht Mechanismus, nicht Zauberei, sondern geradezu eine lächerliche Unmöglichkeit und eine heidnische Scheußlichkeit! Was müßte sich da die katholische Kirche für Begriffe von Gott, von Christus und seinem Werke, vom Sakrament und dessen Empfänger machen! Aber es gibt nichts so Dummes, Lächerliches und Erbärmliches, das man nicht schon für Lehre der katholischen Kirche ausgegeben hätte; hier aber leistet das opus operatum wirklich die allervortrefflichsten Dienste, ihr Anschauungen unterzuschieben, die freilich jeden ehrbaren und vernünftigen Menschen mit Abscheu erfüllen und in ihm ein wahres Grauen gegen das Papstthum, das solchen Unsinn und solche Unmoralität lehrt, hervorrufen muß. Wäre diese Lehre katholische Lehre, dann müßten die Spitzbuben und verworfenen Subjekte allerwärts die inbrünstigste Liebe zur katholischen Kirche haben; denn sie brauchen sich ja nur „ansakramentiren" zu lassen und — sieh da, die Magie fängt an, trotz ihres Unglaubens und ihrer Verstocktheit, zu wirken, das opus operatum thut seine Schuldigkeit, der Priester im Beichtstuhle schlägt ein Kreuz, und — der Mohr ist weiß geworden wie neugefallener Schnee und — jetzt gehts wieder von vorne an; denn es ist ja gar keine Reue, kein Vorsatz der Besserung da gewesen, und, wenn man wieder wie ein

---

[1]) Geschichte der alten Kirche. Leipzig 1867. S. 809.

Schwein sich im Koth gewälzt hat, geht man wieder in den Beichtstuhl, das opus operatum thut wieder das Seine, wieder ein Kreuz über den unbußfertigen Sünder und sieh da: der wie ein Rabe hinging, geht wie eine weiße Taube heraus, der Hallunke ist durch einen hocus pocus, opus operatum genannt, ein bußfertiger Schächer geworden! So macht man es bei Lebzeiten und so kommt man gut durch, man bleibt, was man war, hat sich nicht im mindesten gebessert, das beunruhigt aber nicht; das opus operatum hilft schon wieder; man braucht sich ja nur absolviren zu lassen, um den abgeladenen Wagen sofort neu aufzuladen. Geht das so bei Lebzeiten und gibt diese Lehre der katholischen Kirche süße Beruhigung jedem Spitzbuben, der es *bleiben* will im *Leben*: um so trostreicher ist dann diese Lehre vom opus operatum und seiner vortrefflichen Magie im *Sterben*; denn sieh da, wenn auch solch einen unbußfertigen Sünder, der sein ganzes Leben die Sakramente mißbraucht hat, einmal die göttliche Gerechtigkeit packt und ihn auf das Sterbebett plötzlich hinwirft, daß er bewußtlos daliegt — was schadets? Glaube, Reue und Vorsatz braucht er nicht — es ist ja die *letzte Oelung* da, mit dieser wird er schnell „ansakramentirt" und sieh da, der Schurke ist im Augenblick durch das opus operatum mit seiner prächtig wirkenden Magie ein bußfertiger Schächer geworden, *ohne Weiteres* ist ihm die göttliche Gnade in's Herz gegossen worden, und die Seele des also Ansakramentirten fliegt als reine Taube zu den Höhen des Himmels! O süße, sanfte Religion für den unbußfertigen Auswurf der Welt und diese Religion ist die — *katholische*! — Wir haben gesehen, daß es *anders*, daß das Gegentheil die Wahrheit ist; aber seit 300 Jahren wird es der Welt vorausgesagt, daß dieser scheußliche Unsinn katholische Glaubenslehre sei, opus operatum, *Lehre des Tridentinums*! —

Wir stehen nun am Schlusse unserer Erörterungen über die Sakramente im *Allgemeinen*, und jetzt wird es möglich sein, den ungeheuren Unterschied zwischen der katholischen und der lutherischen Lehre von den Sakramenten sich zu vergegenwärtigen. Nach katholischer Lehre ist Christus der Herr mit seiner heiligen Menschheit, mit seinem heiligen Leiden und Blute die in den Sakramenten wirkende Ursache und diese, die Sakramente, sind *Werkzeuge* in der Hand des Gottmenschen, um das was er am Kreuze verdient hat, durch die Sakramente, gleichsam durch Kanäle dem Einzelnen zuzuwenden. *Sein Werk setzt sich also im Sakramente fort.* Der Erlöser lebte nicht blos vor achtzehnhundert Jahren, so daß er seitdem verschwunden wäre und wir uns seiner *nur noch geschichtlich* erinnern könnten, wie irgend eines verstorbenen Menschen; vielmehr ist er *ewig lebendig in seiner*

Kirche. In der Taufe nimmt er ohne Unterlaß in seine Gemeinschaft auf, in der Bußanstalt vergibt er dem reumüthigen Sünder, stärkt das heranreifende Alter in der Firmung mit der Kraft seines Geistes, haucht dem Bräutigam und der Braut eine höhere Anschauung der ehelichen Verhältnisse ein, einigt sich mit Allen, die dem ewigen Leben entgegenseufzen, auf das Innigste unter den Formen des Brodes und Weines, tröstet die Sterbenden in der Oelung und setzt in der Priesterweihe die Organe ein, durch welche er alles dieß in nie ermüdender Kraft wirkt. Am Kreuze ist das ganze Menschengeschlecht erlöst worden, aber jetzt muß der Vollgehalt der Erlösung erst dem Individuum zugemittelt werden. Diese Zumittlung oder Aneignung geschieht durch das Sakrament. Dieses Fortwirken Christi im Sakrament findet seine Erklärung in der organischen Lebensgemeinschaft, welche zwischen Christo dem Haupt und den Gliedern der Kirche besteht. Wie nämlich Christus auch nach seiner menschlichen Natur Haupt der Kirche ist, so bedarf die Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupt auch einer äußern sinnlichen Vermittlung. Ein wahrer Mensch mußte die Menschheit mit Gott versöhnen, und durch sinnliche Vermittlung soll der gottmenschliche Lebenskeim in das Innerste der Seele hineingelegt werden, die nun in ihrem gegenwärtigen Zustande, in welchem sie mit dem Leibe verbunden ist, nur durch das Mittel der Sinne ihre Anregungen empfängt. Wie in der Menschwerdung sich die Erlösung geschichtlich verkörperte, ebenso greift auch ihre Fortsetzung für den Einzelnen in das Reich der Leiblichkeit hinüber. Wie die Versöhnung der Menschheit mit Gott in einem historischen und mit wirklicher Menschennatur ausgestatteten Mittler stattfand, der die zu versöhnenden Extreme in sich vereinigte, ebenso sollte der alte Adam in die organische Lebensgemeinschaft mit dem neuen durch ein sinnliches Mittel eingeführt werden, in welchem das erlösende und das zu erlösende Element durch eine Vereinigung anderer Art sich unmittelbar berühren. Daß Gott den Preis des Blutes Christi auch ohne dieses sinnliche Mittel, ohne das Sakrament, hätte zumitteln können, ist gewiß; aber unserer Natur, die nicht rein geistig ist, sondern eine körperliche Beimischung hat, war es so am angemessensten, durch ein körperliches Mittel den Werth der Erlösung uns zuzuführen. Im Sakramente geschieht somit nicht eine neue Erlösung; nein, die Menschheit braucht nicht auf's neue mit Gott versöhnt zu werden; denn der Hohepriester, der uns mit Gott ausgesöhnt hat, hat ein für allemal durch seinen Tod am Kreuze die Erlösung bewirkt. [1]) Die Erlösung soll also durch die Sakramente nicht ergänzt, sondern nur durch diese Kanäle

---

[1]) Hebr. 10. 14.

auseinandergetragen werden. Das Geschlecht ist, wie gesagt, durch den Kreuztod versöhnt in Christo, aber das Individuum hat Christum noch nicht angezogen; ihm ist dieß erst möglich durch das Sakrament, welches ihm die Erlösung zuführt. Indem nun aber die gerechtmachende Wirksamkeit des Fleisches und Blutes Christi bis zu den einzelnen Seelen hindurchdringt, legt der katholische Sakramentsbegriff Zeugniß ab von der welthistorischen und weltbesiegenden Energie der Erlösung. Auf daß der ganze Umfang der in Christo vollbrachten neuen Schöpfung offenbar werde, wird das rohe sinnliche Element zum Träger geistiger Kraft erhoben. Alles muß Christo dienstbar werden und zur Vollendung seines Werkes beitragen. Durch dieses Mittel reicht die hl. Passion, der höchste Akt der aufopfernden Erlöserliebe Jesu, wirksam bis in die Gegenwart herein. Damit bekundet sich aber in wirksamster Weise zugleich mit dem unendlichen Reichthum des Erbarmens Gottes auch die ganze unermeßliche Tiefe der Sündenschuld. Die Makel, welche die Sünde in der Seele zurückläßt, kann nur durch das kostbare Blut unseres Heilandes getilgt werden, und dieses quillt fort und fort im Sakrament. Somit ist dieß als der Kanal des Blutes Christi, zugleich der energischeste Bußprediger, ein wirksames Mittel, um das stärkste Schuldgefühl, das tiefste Sündenbewußtsein in der Seele des Empfängers zu erwecken. Der römische Katechismus legt daher den Gedanken nahe, daß die Sakramente zur Pflege der christlichen Frömmigkeit um so mehr beitragen, als sie so recht geeignet seien, den Hochmuth durch die Betrachtung zu demüthigen, daß der Mensch, der sich so schmachvoll der Knechtschaft der sinnlichen Welt überantwortet hat, nun auch ihrer Vermittlung bedarf, um durch sie sich wieder über sie zu erheben. Das verlästerte opus operatum begründet einen neuen physischen Zustand der Seele, eine höhere Geistesnatur in dem würdigen Empfänger, es wird der Ueberbringer eines neuen Naturprincips, weil es der Seele ein gottmenschliches Element zuführt, entsprechend der Natur des Gottmenschen, der in Folge seiner gottmenschlichen Persönlichkeit nicht bloß moralischer, ein wahrhaft physischer Mittler ist. Und da nun das Sakrament, das an dieser Doppelnatur Antheil nimmt, der Leiter ist, so wird das opus operatum der passende Vermittler der zweiten Schöpfung, der auf Golgatha grundgelegten physischen Welterneuerung. Zur Ueberwindung der Welt durch das Blut Christi ist aber eine bloß physische Umwandlung der Seele nicht zureichend. Die Freiheit des Willens muß reformirt werden. Deßhalb heißt die Rechtfertigung eine Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Aufnahme der gerechtmachenden Gnadengaben. Nur so wird aus einem Sünder ein Gerechter. Das Sakrament vermittelt diesen physisch-sittlichen Prozeß;

denn es gilt für die werkzeugliche Ursache eines Aktes, welcher zugleich mit der physischen Neugestaltung der Seele eine moralische Reformation derselben in sich schließt. So offenbart sich im katholischen Sakramentsbegriff die tief-moralische Kraft der Erlösung durch das Blut Jesu Christi, als dessen Träger wir die Sakramente erkannt haben. Daß diese innere Umwandlung bei Erwachsenen immer und immer von einem Freiheitsakte der Betreffenden begleitet sein muß, versteht sich; denn eine Gerechtmachung der Seele, ohne die entsprechende Disposition derselben, wäre immer etwas Magisches, ein Vorwurf, der nach dem Gesagten die katholische Lehre nicht treffen kann.

Nun vergleiche man mit dieser katholischen Lehre von den Sakramenten die lutherische!

IV.

Degradirung der Sakramente und des ganzen Erlösungswerkes Christi — die Folgen der lutherischen Lehre.

Wir haben schon wiederholt gesagt und die eifrigsten Anhänger des Lutherthums gestehen es selbst zu, daß das Sakrament im lutherischen Lehrsystem keinen Platz habe. Warum denn? Weil der Glaube allein Alles thut, weil er allein auch und sonst nichts mit ihm und neben ihm den Menschen zu rechtfertigen vermag. Was ist nun wohl dieser rechtfertigende Glaube, der Alles thut? Antwort: Dieser rechtfertigende Glaube ist da, wenn der Mensch vertraut, daß er von Gott zu Gnaden aufgenommen sei und um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugthuung geleistet hat, Vergebung derselben erhalte. Dieser Glaube also thut die Hauptsache, er thut Alles. Man muß sich nun aber auch klar werden, wie das gemeint sei, daß der Glaube rechtfertigt, oder wie sich der Lutheraner diese Rechtfertigung denkt. Ist der rechtfertigende Glaube das nämliche, was er nach katholischer Lehre ist, ein vom Geiste Christi ausfließendes, sittlich umwandelndes, innerlich erneuerndes und heiligendes Lebensprincip? Nein, das ist er nicht; es wird vielmehr versichert, es sei dieser Glaube nur das Mittel, durch welches Christus Gott dargebracht wird, er beselige also den Menschen, gleichwie ein irdenes Gefäß, in welchem sich ein Schatz befinde, den Menschen beglücke, obwohl es an sich selbst keinen Werth besitzt; dieser rechtfertigende lutherische Glaube verhält sich also zu Christus, was das irdene Gefäß zum Schatze. Wie diese Beiden nicht Eins werden, das Gefäß irden, der Schatz golden bleibt, so wird auch der

Gläubige mit Christus nicht innerlich durch den rechtfertigenden Glauben vereinigt, sie verhalten sich nur äußerlich zusammen: Christus ist der reine, der Mensch dagegen, obgleich er auf eine ganz gottgefällige Weise glaubt, innerlich unrein. Christus wird vom Menschen in der Opferschale, die man Glauben nennt, Gott dargebracht, ohne daß der Mensch Gott selbst durch Christus ein Gott angenehmes Opfer und als solches gerecht wäre und in Folge davon beseligt würde. Die durch den Glauben an das Blut Christi angeeignete Rechtfertigung ist also keine innere, sondern nur eine äußerlich zugerechnete. Der Sünder ist bloß für gerechtfertigt erklärt, aber er ist es nicht; diese zugerechnete Gerechtigkeit bedeckt nur die Sünden, nimmt sie aber nicht weg; Christus prägt sich im Gläubigen nicht lebendig ein und aus, sondern er wirft nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortdauernde Sündhaftigkeit von Gott nicht bemerkt wird. Wenn es also heißt, durch den Glauben werden die Verdienste Christi dem Gläubigen angeeignet, so heißt das: sie werden ihm nicht angeeignet; sie durchdringen sein Inneres nicht und werden ihm nur äußerlich wie ein Mantel umgehängt, der das befleckte Herz verdecken soll. Eine derartige Zurechnung der Verdienste Christi kann man so wenig eine Aneignung nennen, als einer, der ein gelehrtes Buch sich käuflich aneignet, noch deßwegen sich nicht den Inhalt angeeignet hat und noch kein gelehrter Mann ist. Nun begreift sich, warum die Reformatoren sich gegen die Sakramente und die Wirkung, die ihnen in der katholischen Kirche zugeschrieben wird, so außerordentlich sträubten und sträuben mußten. Die Sakramente sind nach katholischer Lehre Heiligungsmittel, welche die Gerechtigkeit Christi dem Gläubigen zuführen, seine Sünden tilgen, ihn selber innerlich umwandeln, eine neue geheiligte Creatur aus ihm machen. Nach der Lehre der Reformatoren deckt aber Christi Gerechtigkeit die Sünden nur zu, in Wirklichkeit bleiben sie, Gott straft sie nur nicht. Von einer Heiligung des Menschen kann also nach der neuen Lehre keine Rede sein, folglich auch nicht von Heiligungsmitteln, von Sakramenten. Darum mußten vor Allem jene Sakramente ganz verworfen werden, die zur neuen Rechtfertigungslehre in keine Beziehung gebracht werden können, z. B. die Ehe, da diese wahrhaftig nicht zu dem Ende eingesetzt ist, um als Unterpfand oder Zeichen der Rechtfertigung zu dienen. Auch das Sakrament der Priesterweihe und seine Bedeutung konnte nicht mehr gewürdigt werden, indem auch dieses nicht die Bestimmung hat, den Glauben des zu Weihenden, daß ihm seine Sünden erlassen seien, zu nähren und zu pflegen. Die Firmung sollte nur eine Wiederauffrischung der Taufe sein und die letzte Oelung konnte man ebenso wenig mehr brauchen, da da, wo gar keine Sünden getilgt werden, von

einer Resttilgung der Sünde noch weniger die Rede sein kann. Deßwegen mußte auch das Bußsakrament zum Opfer fallen; denn nur durch den Glauben allein erhält man Gewißheit, daß um der Verdienste Christi willen die Sünden zugedeckt seien, ein eigenes Sakrament der Sündentilgung paßt nicht in's System, muß also fallen als Nebenbuhler des allein gerechtmachenden Glaubens. Nur zwei Sakramente behielt man bei, weil sie sich in einige, wenn auch sehr lose Beziehung zum rechtfertigenden Glauben bringen ließen, obwohl man auch bei diesen nicht recht begreifen kann, wozu sie eigentlich da sind; denn warum müssen die Mittel, welche Sinnbilder oder Unterpfänder der Sündenvergebung sein und den Empfänger trösten und beruhigen sollten über die Gewißheit seiner ihm gewordenen Sündenvergebung, gerade Sakramente sein? Warum reicht da nicht einfaches Gebet oder eine Predigt vom Leiden Christi hin? Auch dieses wären Tröstungs- und Beruhigungsmittel — äußere Zeichen mit innerer Gnade, eingesetzt von Christus. Aber man wußte nun einmal nicht, was mit der Taufe und dem Abendmahl anfangen, weil der Auftrag des Herrn zu gewaltig und klar lautet, um sie, wie die übrigen fünf abthun zu können, und so hat man sie zu dem Alles leistenden Glauben in eine Beziehung gebracht, die sie nie hatten und deren Unnatur auf den ersten Blick in die Augen springt. Man fühlte auch nur zu gut, daß man sie beide im System des allein Alles wirkenden Glaubens so leicht entbehren könne, wie die andern fünf und daher warf man sie in's alte Eisen und setzte sie mit der Beschneidung auf eine Stufe, d. h. auch die zwei Sakramente, die man noch am Leben ließ, wurden degradirt und um alle ihnen stiftungsgemäß zugedachte Würde und Hoheit gebracht. Man denke sich die Taufe als Symbol der Sündenvergebung und dazu die Worte: Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste u. s. w. und: „Was zögerst du, steh auf und laß dich taufen und wasche deine Sünden ab.“ [1]) Man denke sich nach lutherischer Vorstellung das Abendmahl als Unterpfand für die Wirklichkeit der Sündenvergebung, der Sündenzudeckung, während doch nach dem Willen des Stifters dasselbe etwas ungleich Höheres, nämlich Mittheilung des ewigen Lebens durch das Brod des Lebens selber ist. Das Höchste also, wozu sich die Reformatoren bezüglich des Zweckes und der Wirkung der Sakramente erheben konnten, war die einseitige Auffassung derselben unter dem Gesichtspunkte des Unterpfandes für die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung, Sünden zu vergeben; die Bestimmung der Sakramente sollte demnach

---

[1]) Apgsch. 22, 16.

keine andere sein, als den gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sei, ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. Da nun die Sakramente nicht als Heiligungsmittel betrachtet wurden und nach der Lehre vom Alles thuenden Glauben, dem Centrum des ganzen lutherischen Systems, auch als solche nicht betrachtet werden konnten, da sie eine innerlich heiligende Kraft nicht überbringen, so wurde nothwendig alle Wirkung derselben von der Thätigkeit des Empfängers abhängig gemacht und behauptet, der Empfang derselben sei nur insofern von Früchten begleitet, als der Glaube an die Sündenvergebung stattfinde.

Aber nicht bloß die zwei Sakramente, die man noch am Leben ließ, wurden degradirt und mußten dem Alles allein wirkenden Glauben das Feld räumen; diese Degradation traf auch die Quelle der Erlösung, den größten Akt und Höhepunkt des Erlösungswerks, den Tod Christi am Kreuze selber. Der Protestantismus erkennt es mit Stolz als seinen besonderen Vorzug, für die Ehre des Gottmenschen in die Schranken zu treten. Oft genug müssen dagegen wir Katholiken es uns sagen lassen, daß das katholische Dogma eine Schmälerung der Verdienste des Kreuztodes Christi sei. Insbesonders soll dieß der Fall sein durch das Dogma vom unblutigen Opfer des neuen Bundes. Aber die Lehrer des Protestantismus haben nicht daran gedacht, daß sie je in die Lage kämen, selber das Hauptwerk des Erlösers zu schmälern, und doch ist dieß ihr Werk. Die Verwerfung des opus operatum, der Kraft der Sakramente, hat sich in einer Weise an deren Verächtern gerächt, die den Stempel einer von oben verhängten Nemesis in erschütternder Weise an der Stirne trägt. Indem nämlich der Protestantismus, angeblich im Interesse des Ruhmes Christi, nur allein die persönliche Leistung Christi am Kreuze annimmt und bei der Aneignung und Verwirklichung des Heiles an die Einzelnen keine aus dem Werke des Erlösers ihre ganze Kraft schöpfenden Heilmittel als Kanäle gelten läßt: so muß sich derjenige, welcher am Werk Christi Theil nehmen will, unmittelbar mit dem auf Golgatha vollbrachten Sühnopfer in's Benehmen setzen und dieß geschieht, indem er sich durch den Glauben so viel aneignet, als sein Glaube groß ist. Auf diese Weise, d. h. durch den Wegfall des die Frucht der Erlösung zuführenden Mittelgliedes zwischen dem Kreuztode und dem Menschen wird also der Opfertod Christi, der der Begründer des menschlichen Heiles für das Geschlecht ist, zugleich auch der Vermittler desselben, welcher das Heil im Individuum verwirklicht, und so hat man aus dem Kreuzopfer nun ein Sakrament gemacht, oder mit andern Worten: Man hat die Quelle zum Kanal gemacht, dem Blute Christi alle erlösende Energie abgesprochen

und ihm bloß eine heilsvermittelnde sakramentale Funktion zugestanden. Somit ist der Quellpunkt der Erlösung verschoben von denen, die für dessen Ehre als die tapfersten Ritter stets einzustehen behaupten. Wenn nun aber der Tod Christi nicht mehr Quelle, sondern nur Kanal ist: wo ist dann die Quelle für diesen neuen Kanal? Die Antwort gibt die heutige von Erlangen aus versuchte Weiterbildung der lutherischen Christologie oder der Lehre von Christi Person und Werk. Nachdem einmal durch die protestantische Correctur des Erlösungsdogma das Werk Christi zum Sakrament und Gnadenmittel degradirt war, mußte man die Quelle der Erlösung anderswo suchen, als im Stalle zu Bethlehem und am Kreuze und so kam man auf den Einfall, die Thatsache der Erlösung und Heilsbegründung über die Linie des historischen Christus hinauszuführen in eine höhere übergeschichtliche Region, wornach dann die Menschwerdung und das Kreuzopfer bloß nur die zeitliche Verwirklichung, die historische Aneignung der schon in der Ewigkeit vollzogenen Erlösung sein sollte. Auf diesem ächt protestantischen, mit dem neuen Rechtfertigungsbegriff innigst verbundenen Charakter beruht sowohl die in der lutherischen Fassung verdeckt liegende Vorstellung von einem idealen Christus, als auch die reformirte Ansicht von dem göttlichen Heilsbeschluß von Ewigkeit. Die Erlanger Christologie ist nur eine Variation des nämlichen Grundgedankens. Bei Dr. Thomasius ist es feste Ueberzeugung, daß das Werk Christi auf Erden nur die eine Seite des Erlösungsdrama darbiete, bloß seine historische Verwirklichung und zeitliche Application. Nach ihm hat die Erlösung durch das Blut Jesu Christi einen übergeschichtlichen Sühneakt, die göttliche Selbstbeschränkung, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Das Erlösungswerk beginnt nicht erst mit der Menschwerdung, dem irdischen Leben, Leiden und Tod des Erlösers; nein, in dem Werke Christi auf Erden, in seiner Erniedrigung haben wir entweder nur das Organ, um das vorhistorische Faktum der im idealen Christus bereits vollzogenen Versöhnung zur geschichtlichen Thatsache zu machen, oder, nach der neuesten Sichkundgebung des lutherischen Bewußtseins, eine Fortsetzung der dem Sohne Gottes von Ewigkeit her eigenen Unterordnung unter den Vater, seiner ewigen Selbstbeschränkung, in welcher die Heilsbegründung bereits vollzogen ist. Was macht nun diese neueste lutherische Entwicklung aus dem Werke Christi? Nichts, als einen Kanal, ein Sakrament für das in der Ewigkeit bereits vollzogene Werk der Erlösung, d. h. die gottmenschliche Thätigkeit Christi, die Quelle aller Gnaden, wird zu einer lediglich sakramentalen Funktion degradirt.

Die Schuld dieser grundwidrigen Auffassung liegt aber in der lutherischen

Rechtfertigungslehre, in der Art und Weise, wie sich der Lutheraner die Menschheit durch Christus mit Gott versöhnt und diese Versöhnung dem Sünder zugewendet denkt. Er bringt es einmal nicht weiter, als sich Christum einseitig als stellvertretendes Opfer für unsere Sünden, welches der Fluch des Zornes Gottes trifft, zu halten; aber diesen selben Christus mit seinem Erlösungswerk als das Innere erneuernd und heiligend zu denken, das vermag er nicht. Sehr unterrichtend ist in dieser Beziehung eine Schrift von Thomasius, der unstreitig ein gründlicher Kenner der alten lutherischen Theologie ist, in welcher er den eigentlichen Kern der Versöhnungslehre seines Bekenntnisses in den einen Satz zusammenfaßt, „daß Christus in seinem Leiden und Sterben Objekt eines göttlichen Strafgerichtes gewesen, welches er (stellvertretend) für uns erlitten hat." [1]) Nach diesem Grundgedanken wird der ganze Sühneakt des Erlösers zu bestimmen sein. Wie hat Christus und vor Allem sein Leiden und Sterben Gott mit der Welt versöhnt? Ist hier Christi Leiden, wie im katholischen System, ein in Wahrheit schöpferisches Moment, welches die Welt neugestaltet, die einzelnen Seelen, denen es zugewendet wird, sündenrein, Gott wohlgefällig als Glieder Christi im Leiden und im Ruhm ihrem Haupte conform und göttlicher Natur theilhaftig macht? Nein, Christus, als der Gegenstand des göttlichen Zornes, als der mit dem Fluch Beladene, ist so erhabener Wirksamkeit nicht fähig. Wie könnte denn derjenige, auf welchen sich der ganze Haß Gottes gegen die Sünde in vollen Strömen herabgießt, durch die Kraft und den Werth seiner persönlichen Leistung ein so erhabenes Zugeständniß, wie die Aussöhnung mit der sündenbeschwerten und deßhalb Gott mit Recht verhaßten Welt der göttlichen Gerechtigkeit abringen? Nein, so kräftig ist der Opfertod Christi nicht. Christus ist der Versöhner und thut für die Sünden der Welt genug, aber nur ganz passiv, insofern er an sich das leidet, was die Welt verschuldet hatte und den sie treffenden Fluch an sich erfährt. Aber gerade weil er mit dem ganzen Fluche und Hasse Gottes beladen ist, hat sein Werk die volle versöhnende Kraft nicht. Dieser Sühneakt, aktiv gefaßt, eignet sich vielmehr für ein Wesen, das höher steht, als der Gottmensch Christus, der zwar Unschuldige, aber Kraft höherer Anordnung dem die Welt treffenden Fluch Unterstellte. Und wo vollzieht sich dieser Sühneakt nach seiner aktiven Seite? Ganz übereinstimmend mit dem, was wir oben gesagt haben, daß man die eigentliche Erlösung über die Linie des historischen Christus hinausschiebt,

[1]) Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre Dr. Chr. K. v. Hofmann's. Erlangen 1857.

antwortet Thomasius auf diese Frage: „Im Herzen Gottes.“ [1]) Und wiederum: „Nach der kirchlichen Lehre bringt der Gegensatz zwischen Zorn und Gnade, Liebe und Heiligkeit bis in's innerste Herz Gottes hinein, er selbst nimmt diesen harten Gegensatz auf sich, um ihn in sich selbst (als Vater und Sohn, Gott in Christo) zu vermitteln, zu überwinden, aufzuheben.“ [2]) So wird also der aktive Theil der Erlösung über die geschichtliche Linie hinaus, in die Ewigkeit hineinverlegt. Das geschichtliche Erscheinen Christi im Erniedrigungszustand, sein Leiden und Sterben ist bloß das Mittel, durch welches die im Herzen Gottes sich vollziehende Versöhnung, die dort bewerkstelligte Aufhebung des harten Gegensatzes, auf eine der Gerechtigkeit Gottes entsprechende Weise, mittelst angemessener Genugthuung, der Menschheit zugewendet wird. Wird also die Versöhnung durch den Tod Christi die verdienende Ursache der Rechtfertigung genannt, so ist sie dieß lutherisch nur insofern, als der göttliche Gnadenwille, das Resultat eines im Herzen Gottes vor sich gehenden Versöhnungsaktes, eben nur im Leiden und im Tode Christi seine Verwirklichung findet. Der ganze Christus mit seinem passiven und aktiven Gehorsam kann auf die Rechtfertigung doch nur passiven, nicht aktiven Einfluß haben. Nicht er selbst, durch seine persönliche Leistung, vollzieht aktiv die Versöhnung der Welt, sondern sie wird vielmehr an ihm von Gott vollzogen. Als der Gegenstand göttlichen Zornes, als der mit dem Fluche Gottes Belastete, kann Christus nicht das schöpferische Princip eines neuen Lebens sein. Sein ganzes irdisches Walten, sein Leiden und Sterben ist bloß Mittel, dessen sich der göttliche Gnadenwille als der Rathschluß Gottes zur Versöhnung der Welt bedient, Christus ist nicht das aktive Princip der Versöhnung selbst. Die Funktion des Gottmenschen ist also lediglich heilsvermittelnd, sakramentlich. Diese Degradation des Werkes Christi erweist sich aber, wie gesagt, als eine nothwendige Folge der lutherischen Rechfertigungslehre. Unter den Schrecken des Gewissens erkennt sich der Sünder dem Fluch verfallen. Er findet seine Beruhigung nur in dem Bewußtsein, daß jener Fluch, welcher als verdammende Macht sein Gewissen durchschauert, bereits in einem Andern, in Christo, zum Ausbruch kam und dadurch von seinem eigenen Haupte abgewendet wurde. Nur der Blick auf Christus, den Fluchbeladenen, den an des Sünders Statt vom Zorne Gottes Getroffenen, gewährt dem Lutheraner die gesuchte Beruhigung, die Bürgschaft seiner eigenen Erlösung. Es genügt ihm nicht, Christum bloß als die Quelle, den sichern Grund seines Heils zu wissen, er will dieses Heil in Christo

---

[1]) S. 107. — [2]) S. 103.

bereits verwirklicht, anticipirt sehen. Dadurch sinkt ihm aber die Leistung Christi, welche er als diejenige ansieht, die er selber hätte leisten sollen, von selbst zu einem das Heil lediglich vermittelnden Akte herab. Die Ursache desselben, der aktive Sühnefaktor, muß fortan außerhalb der Person Christi zu liegen kommen; denn Christus, als Ursache und Geber des Heils gedacht, ist nicht dazu geeignet, an die Stelle des Sünders gesetzt zu werden.

Die lutherische Frömmigkeit zieht nun allerdings aus dem Gedanken, daß die Sünde der Welt und die jedes Einzelnen Christo aufgebürdet und an ihm gebüßt worden, eine Fülle des Trostes; allein diese bleibt auch da ungeschmälert, wo die katholische Anschauung entgegentreten und behaupten muß, es wird der Ehre Christi, des Gottmenschen, zu nahe getreten, wenn man ihn sich lediglich als das unter das göttliche Fluchgericht gestellte, stellvertretende Opfer denkt. In der katholischen Lehre von der Person Christi ist der Schlüssel gegeben, um die zwei Momente, die nicht auseinandergerissen werden dürfen, vereinigt zu halten, nämlich 1) nur in Christo das Lamm Gottes zu erblicken, welches die Sünden der Welt trägt, aber 2) dennoch das thätige Princip einer neuen Schöpfung in ihm zu erkennen. Die Strafe der Sünde lastete mit ihrer ganzen Wucht auf Christi heiliger Menschheit, aber eben weil die nämliche Menschheit, welche so schwere Pein an Leib und Seele erlitt, mit der göttlichen Natur zu einer Person verbunden war, so wurde dieses ihr Leiden zum welterneuernden Keim. Christus versöhnte Gott mit der Welt nicht, wie im lutherischen Sinn, rein passiv, als Gegenstand eines göttlichen Zorngerichts, sondern aktiv und im eigentlichen Sinne ursächlich mit seinem kostbaren Blute die Welt von ihrer Sünde reinigend. Die heilige Menschheit selbst ist im Werke der Versöhnung als verdienstliche Ursache in erster Linie thätig. Aus dem fruchtbaren Grund der heiligen Passion quillt ein System heilvermittelnder Mittelglieder, durch welche jene selbst kraft des ihm innewohnenden Sühnelements fort und fort die Sünde tilgt. Der göttliche, von Ewigkeit her gefaßte Rathschluß zur Erlösung kommt bei der Versöhnung nur mittelbar und als entfernte Ursache in Betracht, wie der hl. Thomas von Aquin sagt: „Dazu, daß Jemand erlöse, gehören zwei Dinge: die Handlung der Erlösung und das Lösegeld. Beides hat unmittelbar auf Christus Bezug, so weit er Mensch ist, aber auf die ganze Dreieinigkeit, als auf die erste und entfernte Ursache; denn in ihr war ja auch das Leben Christi, als des ersten Urhebers, und von ihr ist ja der Mensch Christus inspirirt worden, für uns zu leiden.“ Nach neuester lutherischer Auffassung ist aber der göttliche Rathschluß das Erlösungswerk selbst, derselbe besorgt auch die Zurechnung desselben an den Einzelnen, durch das Werk Christi, als des Mittels,

welches die im Herzen Gottes vollzogene Versöhnung der Menschheit zuzuwenden hat. Betrachtet die katholische Auffassung, die heilige Menschheit Christi, als Werkzeug Gottes bloß zu dem Zweck, um sie als wirkende Ursache auch auf die Erlösung ihren Einfluß ausüben zu lassen, so wird lutherisch die ganze Erlöserfunktion zu einem bloßen Mittel herabgesetzt und die ursprüngliche versöhnende Ursache ist in Gott selbst, in dem Gedanken der Ewigkeit zu suchen.

Diese Herabsetzung der Quelle alles Heiles zu einem bloßen Träger desselben offenbart sich aber noch in einem andern Zug der Erlanger Theologie. Thomasius erblickt in der Erhebung der Menschennatur zur gottmenschlichen Persönlichkeit in Christo, dem Sohne Gottes, eine Veränderung in den ewigen Beziehungen der drei Personen des göttlichen Wesens. Er sagt: „Es wird kaum einen andern Gedanken von solcher Tragweite geben, als diesen daß Gott in Christo ewig als Mensch existirt, das Menschsein also die bleibende Existenzform für Gott den Sohn geworden ist.“ [1]) Diese Aufnahme der Menschheit in die innerste Tiefe des Lebens des Dreieinigen kann nur auf Kosten der göttlichen Unveränderlichkeit vor sich gehen, während in Wahrheit und Wirklichkeit die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen erst vor 1867 Jahren geschah. Erst von da existirt Gott in Christo ewig als Gottmensch, also für die nächste Zeit und Ewigkeit, aber nicht von Ewigkeit. Nach der Ansicht des Erlanger Theologen wurzelt jedenfalls das ganze Erlösungswerk in einem göttlichen Naturprozeß; „die Selbstbezeugung Gottes an uns“, sagt Thomasius, „geht durch eine unterschiedliche Beziehung Gottes zu sich selbst hindurch, oder vielmehr es vollzieht sich darin unmittelbar ein gegenseitiges Verhältniß der Drei in Gott. Indem uns der Vater im Sohne, um des Sohnes willen sein gnädiges Wohlgefallen zuwendet, unterscheidet er sich selbst von dem Sohne; indem uns der Sohn beim Vater vertritt, stellt er sich ihm als ein Anderer gegenüber; indem der hl. Geist Christum in uns verklärt, distinguirt er von beiden.“ [2]) Nach dieser Lehre kommt es heraus, daß die drei göttlichen Personen nicht von Ewigkeit her in Folge ihres rein göttlichen Wesens und Seins sich von einander zu unterscheiden vermocht hätten, wenn nicht der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, d. h. die Erlösung durch Christus ist nichts anderes, als eine Entwicklung und ein Sichbewußtwerden des göttlichen Dreieins selber und in Beziehung auf das Erlösungswerk selber blieb für das

---

[1]) Christi Person und Werke II. 131.

[2]) L. c. I. 58.

menschliche Wirken und die menschliche Thätigkeit Christi keine andere Aufgabe übrig, als dem bereits im Schooße des göttlichen Dreieins vollzogenen Geheimniß der Gnade die entsprechende zeitliche Erscheinungsform zu leihen oder dem über der historischen Linie hinausliegenden vorweltlichen Akt der Heilsbegründung als Kanal zu dienen. Thomasius stellt den Satz auf, daß die Selbsterniedrigung der zweiten Person in Gott zur Knechtgestalt durchaus nicht in einer derselben fremden Existenzweise gewesen sein kann, da in den Beziehungen des Sohnes Gottes zum Vater von Ewigkeit her diese Selbstentäußerung ihr entsprechendes Vorbild hat; denn Sohn sein und Sich selbst entäußern, Sich unselbstständig machen sei Eins und dasselbe, sei von Ewigkeit her die Seinsweise des Sohnes, sein Verhältniß zum Vater. — So führt diese in der protestantischen Grundanschauung wurzelnde Tendenz, die eigentlich erlösende Funktion in das Leben des dreieinigen Gottes zu verlegen und die irdische Leistung Christi zum bloßen Heilmittel und Sakrament herabzuschwächen, zur Subordination des Sohnes Gottes, wornach er selbst seiner göttlichen Natur nach unter dem Vater stünde, sonach als Gottessohn, seiner göttlichen Natur nach schon geringer als der Vater und also mit ihm nicht mehr wesensgleich wäre. Die Läugnung des **opus operatum**, die Verwerfung der Sakramente als der Kanäle des Werthes der Erlösung durch das Kreuz, degradirt also, wie wir sehen, nicht nur geradezu das Werk Christi selber und macht es zu dem, was man um jeden Preis beseitigen wollte, zum **opus operatum**, sondern greift in ihren weitern Consequenzen auch noch das Dogma von der Dreieinigkeit an. So weit kommt man, wenn man einmal die Bahn der Wahrheit, welche in ihrer ganzen Fülle nur in der katholischen Kirche vorhanden ist, verläßt und auf die schiefe Ebene des Irrthums sich begibt. Die Reformatoren griffen den sakramentalen Christus an und kamen dadurch, wider Wissen und Willen in die frappante Lage, das Hauptwerk des historischen Christus, sein ganzes Erlösungswerk, herabzuwürdigen und auszuhöhlen, bis sich ihre jüngsten Verehrer zu Angriffen auf die ewige Seinsweise des dreieinigen Gottes selber gedrängt sahen.

Aber der Angriff auf das **opus operatum** rächte sich noch in anderer Weise.

Es ist fast ein Grunddogma des Protestantismus, die Wirkung des **opus operatum** als Magie zu bezeichnen. Wir haben schon früher zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß dieser Vorwurf dann gegründet wäre, wenn die Sakramente sich mit vernunftlosen, nicht mit freiem Willen begabten Wesen sich befaßten, etwa mit einem Klotz, einer Salzsäule und derartigen vernunftlosen Gegenständen. Allein

wir wissen bereits, daß nach katholischer Lehre die Sakramente gar nicht heilbringend wirken können, wenn nicht im Empfänger die bestimmten Dispositionen zum günstigen Empfange vorhanden sind. Das Wort „Magie", oder „ansakramentiren" findet also bei den Sakramenten der katholischen Kirche nie und nimmer Anwendung. Aber merkwürdig! Der Protestantismus, der symbolische wenigstens, der unausgesetzt den Vorwurf der Magie gegen die katholische Sakramentslehre schleudert, muß es erleben, daß seinen Bekennern absolut nicht geholfen, ihnen die Gnade der Rechtfertigung gar nicht zu Theil werden kann, ohne — Magie. Es ist bekannt und ich habe dieß in meiner ersten Schrift scharf hervorgehoben, ohne daß der eine oder andere Gegner es zu bestreiten gewagt hätte, daß nach lutherischer Lehre der Mensch durch die Erbsünde den freien Willen verloren habe, daß er zwar eine gewisse äußerliche Freiheit, d. h. in irdischen Dingen, in geistlichen Dingen aber gar keine habe, sondern in Bezug auf die letzteren sich wie ein Stein, ein Klotz verhalte, daß der gefallene Mensch nichts auf die göttlichen Dinge bezügliches denken, glauben und wollen könne, daß er für alles Gute völlig erstorben sei und kein Fünkchen geistlicher Kräfte mehr besitze, d. h. keine Kräfte des freien Willens. Ebenso wurden die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, Gott zu erkennen, zu fürchten und auf ihn zu vertrauen, also die vernünftige Anlage im Menschen oder das Ebenbild Gottes durch die Erbsünde vertilgt und den Nachkommen Adams genommen. Nach den lutherischen Bekenntnißschriften ist also der gefallene Mensch ein Wesen ohne Vernunft und ohne freien Willen in geistlichen Dingen, ein Klotz. Dieser Klotz nun soll durch den Glauben gerechtfertigt, es soll ihm das Verdienst Christi zugerechnet werden, und zwar soll er, der Klotz, es mit Glauben erfassen und so sich der Verzeihung der Sünden bewußt werden. Wie soll man nun einem solchen Klotz es beibringen, daß es einen Gott und einen Christus gibt, wer Christus ist, was er für uns gethan habe und wie man sich die Verdienste Christi aneignen solle? Was muß sich ein solcher Menschenklotz denken, wenn man ihm sagt, er solle eine Predigt hören, soll glauben und mit dem Glauben das Verdienst Christi ergreifen? Was soll er sich denken, wenn Jemand ihn tadelt, daß er nicht höre, nicht hören wolle, daß er verstockt sei? Nichts kann er sich denken bei solchen Reden, er mag sonst in zeitlichen Dingen ein noch so vernünftiger Mensch sein; denn für's Göttliche hat er ja gar keinen Sinn, nicht das mindeste Verständniß. Dieser Klotz aber soll dennoch gerechtfertigt werden. Wie wird nun das geschehen? Nun, das geschieht ganz einfach da-

durch, daß der Klotz sich passiv verhält, wie er eben als Klotz es nicht anders kann, und Gott allein ausschließend thätig ist. Luther ließ sich es nicht nehmen, so und nicht anders, durch Gottes ausschließliche Thätigkeit gehe die Rechtfertigung vor sich, der Mensch sei da wie eine Säge in der Hand des Werkmeisters, die sich auch leidend müsse hin- und herbewegen lassen, und später gefiel er sich in Vergleichungen des gefallenen Menschen mit einer Salzsäule, einem Klotze, einem Erdklosse, der auch nicht fähig sei, mit Gott zu wirken. Zwar empörte sich der gesunde Menschenverstand selbst unter seinen Anhängern; allein Luther siegte vollständig und seine Vergleichungen erhielten symbolisches Ansehen. Nun frage ich: Wenn Gott der Herr einen Klotz, der nicht denken, glauben und wollen kann und auch nicht ein Fünkchen geistiger Kräfte besitzt, rechtfertigt, d. h. ihm die Verdienste des Blutes Christi zurechnet, ist diese That Gottes unter dem Begriff eines einfachen Wunders unterzubringen? Wenn es nun schon Magie vom Gegner genannt wird, dem Empfänger ohne Weiteres, d. h. ohne bestimmte Bedingungen und Dispositionen zum Empfange göttlicher Gnade eine göttliche Kraft ins Herz zu gießen, ist es dann nicht wahre Hexerei, einem Menschen, der weder Vernunft noch freien Willen in göttlichen Dingen, also nicht einmal die Anlage zu diesen geistigen Dispositionen hat, sondern ein purer Klotzmensch ist, die Verdienste Christi anzueignen?

V.

Lutherische Surrogate für die Sakramente.

1. Die Predigt.

Die Versuche, eine Sakramentenlehre aufzustellen, haben, wie wir bereits wissen, der protestantischen Theologie von Anfang an nicht geringe Verlegenheiten bereitet. Hatte man einmal die Gerechtigkeit des Individuums nicht bloß auf das Verdienst Christi gegründet, sondern geradezu ihn zum Orte dieses Verdienstes, in welchen man durch den Glauben nur einzugehen brauche, und nicht zur Ursache unserer Gerechtigkeit gemacht: so war allerdings im System kein Platz mehr vorhanden für eine an den Vollzug äußerer religiösen Handlungen geknüpfte Wirksamkeit, welche die Frucht des Werkes Christi, die Erlösung des Menschengeschlechts, in den einzelnen Menschen zu verwirklichen hätte. Es braucht ja da gar nichts anderes mehr, als daß die Seele ihrer eigenen

Erlösung, als bereits in Christo bewirkt, bewußt wird. Es ist dieß das Eingehen des Individuums in den Ort seiner Gerechtigkeit, das Eingreifen der Gerechtigkeit Christi, der seligmachende Glaube. Wenn noch ein Sakrament stehen bleiben durfte, so mußte es zum Glauben in Beziehung gebracht werden und dasselbe konnte natürlich als Gnadenmittel keine andere Aufgabe haben, als den Glauben zu erzeugen und zu stärken. Das wird denn auch protestantischerseits als die eigentliche Aufgabe der Sakramente bezeichnet; aber allein können sie auch dieß nicht, sie müssen noch etwas an der Seite haben, und sie, die Sakramente, gelten eigentlich gar nichts, weil sie nichts vermögen, sie sind nur da, um Parade zu machen; nicht dienstthuende Adjutanten sind sie, sondern ganz andere Faktoren; sie, die Sakramente, sind und bleiben bloße Zeichen, todte, leblose Zeichen, die erst durch das Wort Leben bekommen müssen. So die Augsburger Confession, wenn sie sagt: „Vom Gebrauch der Sakramente wird gelehrt, daß sie Zeichen und Zeugnisse sind . . . unsern Glauben zu wecken und zu stärken.“ [1]) Ebenso die Apologie: „Dazu sind die äußerlichen Zeichen eingesetzt, daß dadurch bewegt werden die Herzen, nämlich durch's Wort und äußerliche Zeichen zugleich, daß sie glauben, wenn wir getauft werden, wenn wir des Herrn Leib empfangen, daß Gott uns wahrlich gnädig sein will durch Christum, wie Paulus Röm. 10, 17 sagt: der Glaube ist aus dem Gehör. Wie aber das Wort Gottes in die Ohren geht, also ist das äußerliche Zeichen für die Augen gestellt, als inwendig das Herz zu reizen und zu bewegen zum Glauben; denn das Wort Gottes und äußerliche Zeichen wirken Einerlei im Herzen, wie Augustinus ein feines Wort geredet hat; das Sakrament, sagt er, ist ein sichtliches Wort und das äußere Zeichen ist wie ein Gemälde, dadurch dasselbige bedeutet wird, was durchs Wort gepredigt wird.“ [2]) Es begreift sich jetzt leicht, daß Gnadenmittel mit Auszeichnung nicht eines der übrig gelassenen Sakramente sein könne, weder die Taufe noch das Abendmahl, sondern das Wort Gottes, d. h. die Predigt. Wo neben der Predigt dennoch die Sakramente angeführt werden, da hinken sie nur mit wie blinde Passagiere, die Predigt ist Alles, sie ist das die Herzen bekehrende und erneuernde Wort Gottes, das eigentliche Gnadenmittel, das Sakrament selber sinkt zu der unbedeutenden Rolle eines rein äußerlichen Unterstützungsmittels für den Glauben herab. Man sieht, es geht ihnen schlecht den zwei übrig gelassenen Sakramenten im luthe-

---

[1]) Art. 13.

[2]) Detzer S. 216.

rischen System! Nur insofern sie, nachdem die Predigt mit ihnen auf gleiche Stufe gestellt ist, durch dieselbe die Wirkung haben, den Glauben zu erzeugen und zu stärken, können sie für objektive Gnadenmittel gelten, außerdem sind sie nur die nackten Zeichen der von Gott verheißenen Erbarmung. Was hatte man nun gewonnen durch die Verwerfung des Sakramentsbegriffs der katholischen Kirche, durch die Verwerfung der Lehre, daß die Sakramente kraft der Verheißung Christi wirken und bestimmte Gnaden mittheilen? Nichts, gar nichts. Die Predigt hat man zum alleinigen Sakrament erhoben und derselben eine Wirksamkeit zugeschrieben, welche die Wirksamkeit, welche die katholische Kirche ihren Sakramenten beilegt, weitaus übersteigt. Offenbar kann und soll nach lutherischer Lehre nur die Predigt den Glauben erzeugen; die Sakramente können dieß nicht. Wie aber die Predigt den Glauben soll erzeugen können, bei einem, der ihn nicht hat, der im Zustande der gefallenen Natur sich befindet, wo er also wie ein Klotz ist und nichts denken und wollen kann in Bezug auf geistliche Dinge: das bleibt ein Räthsel. Man weiß nicht, wie der Glaube in einen solchen Menschenklotz hineinkommen kann. Ist er aber dennoch, man weiß nicht durch welches Wunder der Magie, in das Herz eines solchen Menschenklotzes hineingekommen, so ist es eben wieder und immer wieder die Predigt, die die Hauptrolle spielt, die den auf unerklärliche Weise erzeugten Glauben stärken muß; die Sakramente selber ohne das Wort sind und bleiben nur nackte Zeichen. Was ist also durch die neue Lehre gewonnen? Wir müssen hier in Erwägung ziehen, was dieselbe erzielen wollte. Man glaubte, die tiefinnerliche Würde und den sittlichen Ernst der Erneuerung des Menschen, den ganzen Rechtfertigungsprozeß von dem direkten Einfluß eines „rein äußerlichen Werkes", des opus operatum, em anzipiren zu müssen, weil man wähnte, die Sakramente wirken magisch und mechanisch; man wollte dadurch den sittlichen Ernst der Rechtfertigung vor einer vermeintlichen durchaus oberflächlichen Veräußerlichung bewahren und so die angeblich verkannte Innerlichkeit des Rechtfertigungsprozesses wieder ins rechte Licht stellen. Das war der vermeintliche reformatorische Beruf der Lehre vom seligmachenden Glauben. Nun, was geschah? Hat man dieß Ziel erreicht? Allerdings ist das opus operatum beseitigt, die Wirkung der Sakramente ist verworfen und das Gerechtwerden der Seele geht in einem einzigen Akte auf, im Glauben. Wodurch aber wird dieser erzeugt oder gestärkt? Durch die Predigt, also etwas Aeußerliches, dem man eine viel stärkere Kraft zuschreibt, als der Wirksamkeit der verworfenen Sakramente, dann durch zwei Sakramente, deren ganze Stellung problematisch geworden

ist, deren Einfluß man auf Null reduzirte, deren Wirksamkeit man bis zu bloßen Zeichen herabschwächte — so hat man jetzt statt der verworfenen Aeußerlichkeit eine andere, die um nichts besser ist, als diese, die in gar keinem Verhältniß steht zu der Wirkung im Innern des Herzens, die man damit erzielen wollte, und so führte diese vermeintliche Emancipation von der katholischen Aeußerlichkeit in eine neue, die lutherische, und somit zu einem ganz unvermittelten und somit unberechtigten Eingriff in das Heiligthum der Innerlichkeit. Es ging hier, wie es überall und immer noch ergangen, wenn man die katholische Kirche verlassen hatte. Statt besser, machte man es schlechter; verblendet von dem Dünkel und der Anmaßung des vermeintlichen reformatorischen Berufes, das katholische Dogma korrigiren zu müssen, machte man um so größere Schnitzer, und speziell hier, wo man eine vermeintliche Aeußerlichkeit beseitigen wollte, schuf man eine andere, die in gar keinem Verhältniß mehr zur Innerlichkeit steht. Aus der Predigt machte man ein unfehlbar wirkendes Sakrament, für das der, welcher noch keinen Glauben hat, also der Menschenklotz, nicht das mindeste Verständniß haben kann, das somit nur durch ein Wunder der Mechanik oder Magie in dem Klotz den Glauben zu erzeugen im Stande ist; diese Predigt und sonst nichts kann den Glauben, wenn er einmal da ist, stärken; denn der Glaube kommt aus dem Gehör — Taufe und Abendmahl sind also leere Hülsen, und noch dazu sehr unbequeme, wenigstens für das System, weil sie in demselben keinen Platz haben. Dieß das erste Surrogat für das opus operatum — wahrlich eine unglückselige Errungenschaft!

2. Das Mittleramt des verklärten Heilandes durch seine leiblich-geistige Allgegenwart und successive Menschwerdung.

Die Vorstellung, daß sich das Werk Christi in der Erlösung des einzelnen Menschen fortsetzt, wurzelt so tief im christlichen Bewußtsein, daß sie im System einer Glaubenslehre, die sich eine christliche nennt, nimmermehr fehlen darf. Die Lehre von einem fortgesetzten Mittleramt Jesu Christi im Himmel beim Vater ist so deutlich in der Schrift ausgesprochen, daß man nicht umhin konnte, dieselbe in das neue System mit aufzunehmen. Aber damit hatte man auch einen Dorn ins eigene Fleisch gedrückt, einen direkten Widerspruch gegen das ganze System in dasselbe mit aufgenommen. Wozu kann denn das Lutherthum Christum als Fürsprecher beim Vater brauchen? Ist denn im Werke der Erlösung nicht Alles geschehen? Hat sich

die Wirksamkeit des Leidens Christi auf Golgatha nicht erschöpft? Ist nicht volle Genugthuung geleistet worden? Und wird die Frucht des Todes Christi nicht vermittelt durch die Predigt einer- und durch den Glauben dessen, der die Predigt hört, anderseits? Wozu nun da noch eine Fürsprache, wozu namentlich Christum, der ja schon Alles gethan hat, als Fürsprecher beim Vater? Diese ganze biblische Lehre vom Mittleramt Christi im Himmel paßt also nicht im mindesten zum neuen System. Aber man muß sie hinnehmen, wie die leidigen Sakramente, zu deutlich ist sie in der Schrift enthalten, was also damit thun? Nun, man mußte sich eben diese Mittlerschaft, so gut man konnte, zurecht legen. Wie denkt sich also das Lutherthum dieses Mittleramt? So viel ist gewiß, die katholische Vorstellung ist es nicht und kann es nicht sein. Vom katholischen Standpunkt aus übt nämlich Christus, ohne auf's Neue im Himmel zu verdienen, kraft seiner irdischen Verdienstesthätigkeit fortwährend einen gnadenreichen Einfluß auf die Neugestaltung der einzelnen Seelen aus und hilft bei der Erneuerung des Einzelnen als Quelle und Ursache seines Erlösungsverdienstes unabläßig wirksam mit; die Früchte der Erlösung werden den Einzelnen unaufhörlich zugemittelt, nicht durch ein neues Verdienst, sondern durch eine neue Wirkung des Verdienstes Christi. Es begreift sich nun, daß dieß die lutherische Vorstellung vom Mittleramte Christi nicht sein kann. Das Mittleramt Christi im lutherischen Sinne soll bloß bewirken, daß der Gehorsam Christi dem Individuum zugewendet und dadurch zur Ursache werde, weßwegen jenes in den Augen Gottes gerecht erscheint; es ist also dieses Mittleramt nur eine neue Beziehung der ein- für allemal geschehenen Verdiensteswirkung auf die einzelnen Individuen, eine abermalige Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Man sieht, daß dieses Amt Christi sehr überflüssig ist im lutherischen System; denn da die Predigt und der Glaube Alles thun, um das am Kreuze total abgeschlossene Werk der Erlösung an den Einzelnen zu vermitteln, was brauchts da noch einer neuen Intercession Christi? Wahrlich, sie kommt sehr ungelegen; aber da man sie einmal haben muß, so muß man ihr auch ein Geschäft übertragen. Nun kommt aber ein ganz merkwürdiger, äußerst frappanter Versuch, den das Lutherthum mit dem verklärten Mittler, den es eigentlich gar nicht brauchen kann, angestellt hat. Da man einmal eine Mitwirkung des verklärten Christus bei der Erlösung des Einzelnen zulassen muß, um dem schriftgläubigen Bewußtsein und einem tiefgefühlten geheimnißvollen Zuge des Herzens, das den Heiland in nächster Nähe, ja in sich haben will, zu genügen: so macht man nun den verklärten Christus gleich allgegenwärtig und das Sakrament

zur Grundlage für die Entwicklungen seiner verklärten allgegenwärtigen Leiblichkeit. In dieser Weise hat das Lutherthum die Idee einer geheimnißvollen Mitwirkung des Gottmenschen bei der Entsündigung und Heiligung der Einzelnen überspannt — bis zur Vorstellung von einer geistleiblichen Allgegenwart des erhöhten Christus. Statt also in den Sakramenten der Kirche ein Fortwirken der Erlöserthätigkeit Christi anzunehmen, läßt man den glorifizirten Christus selber geistlich und leiblich die Welt erfüllen. Wie sich die geistliche Thätigkeit Christi im Wort bethätigt, so seine leibliche im Sakrament. Ja, der Verfasser der Augsburgerschrift läßt Christum auch im Sakramente der Taufe persönlich, wesentlich, also wie im Abendmahl gegenwärtig sein. Er sagt wörtlich: „Können Sie etwas dagegen machen, wenn der Herr eben nur durch zwei Handlungen, in persönlicher, wesentlich gegenwärtiger Weise an den Herzen der Seinen wirken will?" [1]) Dieser Satz muß jeden Leser frappiren, der nicht weiß, daß das Lutherthum die Allgegenwart des verklärten Christus lehrt. Welch ein Unterschied aber dann zwischen der Gegenwart im Abendmahl und in der Taufe sich noch denken lasse, ist nicht gesagt. Aber es ist nicht eine neue Entfaltung der gerechtmachenden Wirksamkeit seiner heiligen Menschheit, die durch diese leibliche Allgegenwart Christi bewirkt wird, sondern die zwei Sakramente sind, wie man aus obiger Aeußerung des Gegners ersieht, nur Selbstbezeugung der verklärten Leiblichkeit Christi. Der glorifizirte allgegenwärtige Christus glänzt nur um zu schimmern, um sich als Sieger zu zeigen, aber nicht, um den Seinen zum Siege zu verhelfen. Er brillirt nur, aber er nutzt nicht den Seelen. Der Christus des lutherischen Sakraments ist, was nicht zu übersehen ist, nicht der durch sein Leiden, seine Erniedrigung in der Kirche fortwirkende Erlöser, sondern der allgegenwärtige, erhöhte Gottmensch, und das Blut Christi ist im Sakrament nicht in der Art thätig, daß es die Welt besiegt, sondern die protestantischen Sakramente sind bloß die fortgesetzte Erinnerungsfeier eines längst errungenen Sieges. Christi Wirken im Sakrament ist bloß eine Erscheinungsform seiner Alles erfüllenden, immer gleichen Gegenwart, aber ja keine neue Thätigkeit zur Erlösung und Heiligung der einzelnen Seele.

Was also Christus durch die Tayfe und das Abendmahl in persönlicher, wesentlich gegenwärtiger Weise „an den Herzen der Seinen wirken" will, kann höchstens darin bestehen, daß der Empfänger darin

---

[1]) Gotteswort S. 79, 80.

Unterpfänder, Vergebung der Sünden erblicke. Melanchthon vergleicht deßwegen die Sakramente des neuen Bundes mit den Zeichen, die dem Gideon gegeben wurden, um ihn des zu erkämpfenden Sieges gewiß zu machen. Das meint er aber nicht so, daß die Sakramente uns in derselben Weise Siegeszeichen über *unsern* Feind, das Böse nämlich, sein sollen, wie dem Gideon das ihm gegebene Unterpfand die Gewißheit gewährte, daß er die Widersacher des Volkes Gottes überwinden werde, sondern er meint es nur so, daß wir Trost schöpfen sollen, wenn wir auch in dem Kampfe *unterliegen*. Man sieht, eine Ansicht von den Sakramenten ist erbärmlicher und dürftiger, als die andere, sobald man einmal aus dem Geleise der wahren Lehre gekommen ist.

Mit dieser Lehre von der leiblichen Allgegenwart des verklärten Christus hängt auch eine besondere Zuständlichkeit zusammen, von der man lutherischerseits so gern spricht, weil man der Dürftigkeit der bloßen Zurechnungstheorie entgehen und ein geheimnißvolles Bedürfniß nach Vereinigung mit dem Heilande befriedigen möchte: nämlich die Idee von dem *Wohnen und Wirken Christi in den einzelnen Seelen*, wovon das Sakrament wieder das Unterpfand, aber ja nicht mehr sein darf. Das Reich des Gottmenschen ist nach lutherischer Auffassung die erneute, verklärte Welt und dieses Reich ist an sich bereits vollendet und abgeschlossen; der Einzelne braucht sich bloß als Glied desselben im Glauben zu erkennen. Es handelt sich also hier um das königliche Herrscherwalten des erhöhten Christus, um eine Ausbreitung seines Reiches, eine Bekämpfung seiner Feinde; aber mit all diesen Redensarten ist doch nichts anders gemeint, als die *Anerkennung* seiner Königsherrschaft seitens seiner Unterthanen, der Erlösten. Christus begnügt sich mit einer moralischen Erweiterung seines Reiches, die physische Errichtung und Vollendung desselben ist in der Person Christi selbst bereits längst geschehen in der Wirksamkeit seiner Leiblichkeit, die im Stand der Erhöhung und Verklärung allgegenwärtig ist und demgemäß schon an sich ohne das Eingreifen eines weitern Mittelgliedes das Reich Christi über das All ausdehnt. Beschränkt sich aber die Verbreitung des Reiches Christi, also das Wohnen und Wirken Christi in der Seele, welches sich mittelst der Sakramente zu vollziehen hat, auf die Anerkennung durch den Einzelnen mittelst des Glaubens, so ist damit wieder klar genug der Spielraum der sakramentlichen Wirksamkeit bezeichnet. Da das ganze Werk Christi immer nur durch den Glauben erfaßt werden kann, so hängt die Herabsetzung der Aufgabe des Sakramentes auf eine Erweckung und Stärkung des Glaubens auf's innigste mit obiger Stellung zusammen, die

Christus und sein Werk in der Anschauung des Lutherthums einnimmt. Statt des katholischen Sakraments, das durch die Einsetzung Christi kräftig genug ist, die Früchte der Erlösung dem Einzelnen zuzumitteln, hat man jetzt — eine magische Allgegenwart des Gottmenschen gesetzt und aus dieser soll sich allmählig das abspinnen, was Christus am Kreuze für uns gethan, d. h. der Einzelne soll glauben, daß Christus für uns gestorben und daß um seinetwillen uns die Sünden erlassen sind. Das ist das zweite Surrogat für das weggeworfene katholische Sakrament. Diese ganze Mittlerschaft Christi mit seiner geistleiblichen Allgegenwart, die eigentlich das Sakrament des Abendmahles ganz überflüssig macht, wie man sich selbe auf lutherischer Seite denkt, ist ein pures Phantasiegebilde und seine Wirkungen sind daher auch nur phantastisch. Mit all diesen Dingen weiß man eigentlich nicht, was anfangen, da die Predigt und der Glaube hinreichend Christi Werk vermitteln und ein Sakrament keinen Platz mehr hat.

Aber die altkirchliche Idee eines fortgesetzten Gnadeneinflusses aus Christo, dem Haupte, konnte in den zwei genannten Surrogaten noch nicht der tiefern Frömmigkeit unter den Lutheranern hinlänglich ausgeprägt erscheinen. Die Mittlerschaft des verklärten Gottmenschen mittelst seiner Allgegenwart zu dem Zwecke des Wirkens und Wohnens Christi in den Einzelnen genügte noch nicht. Die Lücke des lutherischen Systems, die durch die Verwerfung der Träger der Früchte der Erlösung, der Sakramente, entstanden war, und die sich immer fühlbarer machte, sollte nun ausgefüllt werden durch den Artikel von der „geheimnißvollen Einigung" (unio mystica). Statt durch ein Sakrament läßt man nämlich nach der neuesten Entwicklung, welche die lutherische Theologie erfahren hat, das Heil an die Einzelnen vermitteln, nicht durch die Kraft, sondern durch die Substanz des Fleisches Christi, die sich aufs innigste mit der Substanz des Gläubigen verbindet. Aber weil der Glaube Alles thut, thut er auch dieses; denn diese geheimnißvolle Einigung mit dem Fleische Christi kommt auch vor dem Gebrauch der Sakramente zu Stande, durch den Glauben. [1]) Und fragt man, wozu diese „geheimnißvolle Einigung" eigentlich dienen soll, so erhält man zur Antwort: die mit dem Elend dieses Lebens ringende Seele des fortgesetzten göttlichen Gnadenbeistandes zu vergewissern und ihr die Gewißheit ihrer Erlösung zu besiegeln. [2]) Man sieht, das Abendmahl ist hier wieder überflüssig; die substantielle Ausdehnung des Fleisches des erhöhten Gottmenschen zu besagtem

---

[1]) Quenstedt. theol. pars III. pag. 623.

[2]) Quenstedt. l. c. p. 621.

Zwecke gewinnt der Lutheraner auch durch den Glauben; daß diese Ausdehnung der Substanz des Fleisches Christi auch nur wieder magisch sich vollziehen und auf andere Weise nicht erklärt werden kann, leuchtet ein.

Die Vorstellung von einer immerwährenden Einwirkung des Erlösers auf die einzelne Seele hatte schon im Mittelalter einen mächtig anregenden Einfluß ausgeübt auf die Mystik der deutschen Frömmigkeit. Es lag also nahe, daß man protestantischerseits bemüht war, sich jene altkirchliche Idee dienstbar zu machen und im Interesse der neuen Lehre zu benützen. Die darauf hinzielenden Bestrebungen der sogenannten protestantischen Mystiker sind in neuester Zeit theilweise wieder zu Ehren gekommen. Es hat die moderne spekulative Theologie [1]) das Unternehmen gewagt, eine Anzahl christlicher spekulativer Anschauungen, wie sie theils bei den Theologen des Mittelalters, theils in mehr oder minder verzerrter Gestalt bei protestantischen Schriftstellern sich vorfinden, in den Zauberkreis einer durchaus unchristlichen Weltanschauung hineinzubannen. Es geschieht dieß in den neuesten Werken, welche über die Person und das Werk Gottes sich verbreiten. Es wird die Menschwerdung zum Sakrament gemacht und weiter braucht man nichts mehr. Indem Gott Mensch geworden ist, ist jeder Einzelne bereits erlöst und nun wird jeder einzelne ein Gottmensch.

---

[1]) Siehe die Werke von Lange, Martensen, Dorner, Thomasius und Liebner. Ueber die letztern zwei äußert sich Dr. Schwarz, außerordentlicher Professor der Theologie zu Halle, in folgender Weise: „Was hat Thomasius' modernisirte, in ihren Consequenzen dem gefährlichsten Rationalismus anheimfallende Christologie, was gar Liebners an allen unklaren Villeitäten der modernen Theologie leidende christologische Dogmatik mit dem echten Lutherthum gemein? Dieses Lutherthum ist, wie es scheint, etwas schlechthin Unberechenbares und Vereinzeltes, von dem sonstigen theologischen Bildungsgange ganz Unabhängiges, dessen einfache Versicherung genügt, um in den Kreis exklusivster Rechtgläubigkeit aufgenommen zu werden.“ Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig 1856 S. 369. Also auf einer Seite hohe Kirchlichkeit und entschiedenes Lutherthum, auf der andern Rationalismus! Man findet, sagt Dr. Schwarz wieder, daß vielmehr behauptet als bewahrheitet wird, daß der Name „Lutherthum“ und „Confessionalismus“ zu einem weiten Modemantel geworden, in welchem jeder Theologe sich auf's bequemste und wärmste einhüllen kann. Es tritt hier die eigentliche Erscheinung auf, daß es lutherisch-confessionelle Theologen gibt, denen bei ihrem plus des Confessionalismus des minus gewöhnlichster Rechtgläubigkeit fehlt, welche in der Abendmahlslehre streng und ausschließend sind, in den Grundlehren dagegen, denen von der Inspiration der hl. Schrift, der Person Christi u. s. w., den bedenklichsten Heterodoxien zuneigen.“ Dann zeigt er, daß weder Hofmann, noch Thomasius „konfessionelle Theologen“ sind, also keine Lutheraner, für die sie sich doch ausgeben. —

Das Wort und die Sakramente bilden die Unterlagen für diese fortgesetzte Menschwerdung und Erlösung. Mit besonderer Vorliebe hat man daher in neuester Zeit die kirchliche Idee von Christo als dem Haupt der Menschheit im Interesse der protestantischen Lehre von der Erlösung zu benützen gesucht. Christus ist hier der Centralmensch, in dessen Person, kraft ihrer universellen Bedeutung, sich das Heil den einzelnen Menschen mittheilt. Mittelst dieser Idee kam man auf den Gedanken, eine successive Menschwerdung Gottes anzunehmen. Wie die sittliche Entwicklung Christi als des zweiten Adams nur allmählig fortschreitet, so wird er auch nur allmählig und immer im Verhältniß zu dem jeweiligen Stand seiner religiös-sittlichen Entwickelung der Gottheit theilhaftig. Diese versenkt sich nur allmählig in die Tiefe der Menschheit. Weil aber Christus der Gattungsmensch, das Centralindividuum ist, theilt sich schon in ihm mittelst des successiven Einströmens des Göttlichen in die sich entwickelnde Menschheit, dieser göttliche Keim der ganzen Gattung mit. Was ist nun das ganze Erlösungswerk, wie man es da sich vorstellt? Nichts anderes, als ein fortgesetztes Kommen und Werden Christi, um durch die Verwirklichung der Erlösung in den einzelnen Menschen allmählig die Welt zu erneuern. So verflüchtigt sich die historische Thatsache des Erlösungswerkes zu einer Reihe von Akten, die das Reich Christi fort und fort vermitteln sollen. Die Erlösung wird zum einzigen wahren und stets wirkenden Sakrament, und Taufe und Abendmahl zusammen mit dem Wort Gottes bilden das äußere Gewand für diese universelle gottmenschliche Entwicklung, die zuletzt bei Strauß und Feuerbach ankommt. So rächte sich die Verwerfung des katholischen Rechtfertigungs- und Sakramentsbegriffs, sie führte zur Verwerfung der Erlösung als geschichtlicher Thatsache. Diese neueste Variation des Protestantismus in ihrer christologischen Färbung kann daher nur dazu beitragen, den Gegensatz desselben gegen die altchristliche Heilslehre in seiner ganzen Schroffheit an den Tag zu legen.

Rückblick.

Fassen wir diese Darlegung der Sakramentslehre auf katholischem wie auf protestantischem Gebiete in ihre Hauptpunkte zusammen, so wird sich folgendes Resultat herausstellen.

1) Für die katholische Anschauung.

1. Der Geist der Wahrheit, den Christus seiner Kirche verheißen und gegeben hat, muß diese zu aller Zeit gleichmäßig leiten und sie vor allem Irrthum bewahren und zwar in allen Materien der Glaubens- und Sittenlehre; derselbe Geist, welcher, wie auch protestantischerseits anerkannt wird, die Kirche Christi mit ihrem sichtbaren Oberhaupte, dem römischen Bischof an der Spitze, schützte und auf ihren allgemeinen Versammlungen, den Concilien, leitete, als es sich darum handelte, den historischen Christus, seine gottmenschliche, wahre, wirkliche Persönlichkeit gegen die Angriffe der Sekten in den ersten sechs Jahrhunderten zu vertheidigen: mußte die nämliche Kirche auch im Mittelalter in alle Wahrheit führen, auf daß sie im Stande war, den sakramentalen Christus mit seinen Gnadenmitteln gegen die Angriffe der Sektirer des Mittelalters und der nachfolgenden Zeit seit der Reformation bis auf den heutigen Tag zu vertheidigen und auch hier die Wahrheit den Irrthümern gegenüber zur Geltung zu bringen. Diese katholische Vorstellung von den Verheißungen Christi an seine lehrende Kirche ist gewiß des Gottmenschen würdig; sie appellirt an die fortwährende Liebe, Wahrhaftigkeit und Treue Jesu Christi gegen seine Braut und konstatirt vor der ganzen Welt, daß Christi Versprechen Worte eines Gottmenschen waren, daß er sein Wort: die Pforten der Hölle, zuvörderst also der Geist des Irrthums und der Lüge, werden seine Kirche nie überwältigen, halten konnte, halten wollte und halten mußte und heute noch halten kann, will und muß.

2) Von diesem katholischen Gesichtspunkt aus kann es nicht befremden, daß über die Siebenzahl der Sakramente erst im Mittelalter Concilienbeschlüsse sich finden und daß die Sakramentslehre überhaupt erst im Mittelalter ihre eigentliche Entwicklung und Ausbildung fand. Im Keime war die Lehre und im Leben ihre Uebung von Anfang an da, wie Schrift und Tradition beweisen und wie wir dieß bei Besprechung der einzelnen Sakramente noch ausführlicher nachweisen werden; aber da in den ersten sechs Jahrhunderten die Angriffe der Gegner lediglich dem historischen Christus, dem auf Erden in Menschengestalt erschienenen Gottessohne galten, so kam in jener Zeit auch gerade diese Lehre zur vollsten Entwicklung und wurde in allen ihren Theilen und nach allen Seiten Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen wie kirchlicher Beschlüsse. Die Entwicklung der Lehre vom sakramentalen Christus war einer spätern Zeit vorbehalten, dem Mittelalter. Der Katholik findet das ganz in der Ordnung, er

glaubt ja, daß die ganze Entwicklung der Kirche unter der unmittelbaren Leitung des Geistes vor sich geht und menschliche Willkühr oder Zufälligkeit auf diesem Gebiete keine Rolle spielen können. Die ökumenischen Concilien des Mittelalters sind daher dem Katholiken eben so heilig, wie die der ersten sechs Jahrhunderte, und deren Beschlüsse über den sakramentalen Christus, über die Zahl und Wirkung der Sakramente Christi erscheinen ihm so gut unter Leitung des heiligen Geistes gefaßt, als die Beschlüsse der ersten fünf Concilien über den historischen Christus und die beiden Naturen in Christo; denn der hl. Geist ist im Mittelalter derselbe Geist der Wahrheit gewesen, wie in den ersten Zeiten des Christenthums und so wenig seine unfehlbare Thätigkeit auf dem Gebiete des Glaubens durch die Organe der lehrenden Kirche alterirt werden konnte durch die Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit der Menschen in frühern Zeiten, ebenso wenig konnte dieß der Fall sein in den spätern Jahrhunderten. Schlimm wäre es wahrlich, wenn die Wirksamkeit des hl. Geistes von der Schlechtigkeit oder Heiligkeit der Menschen abhienge, hier, wo es sich um das große Ganze, um die Reinerhaltung der Wahrheit handelt, um den Beistand Christi und seines Geistes für die von Christo geschaffene Lehr-Autorität; dieser Beistand Christi und seines Geistes im Interesse des großen Ganzen, der Existenz und Reinerhaltung der Kirche Gottes ist kein Sakrament, sondern ein außerordentliches Privilegium. Das Sakrament ist für den Einzelnen und er kann der heilsamen Wirkung desselben ein Hinderniß in den Weg legen, obwohl das Zustandekommen des Sakraments selbst nicht von der Würdigkeit und Unwürdigkeit des Einzelnen abhängt; aber die Wirksamkeit des hl. Geistes und der Beistand Christi bezüglich der Reinerhaltung der Lehre ist durchaus unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Lehrorgane in der Kirche Gottes, und wie das Wasser durch bleierne oder silberne Röhren in gleicher Güte durchläuft, so erhält sich das Wort der evangelischen Wahrheit rein und lauter, ob die Bischöfe und der Papst, die Organe des heiligen Geistes, lauter Heilige oder große Sünder sind.

3) In der katholischen Kirche findet sich durch die von ihr aufgestellte Sakramentslehre der unendliche Werth des historischen Faktums der Welterlösung vollständig gewahrt. Das Opfer auf Golgatha, die hl. Passion und das Blut des Herrn ist die Quelle aller Verdienste der Erlösung, und nicht über diese historische Linie hinaus, nicht in den Rathschluß der Ewigkeit, ist diese Quelle zurückzuverlegen. Der Rathschluß des Dreieinigen von Ewigkeit, durch die Menschwerdung der zweiten Person die Erlösung des Menschengeschlechtes zu bewirken, ist

und bleibt anbetungswürdig; aber die Erlösung selber, die Ausführung dieses Rathschlusses durch den Gottmenschen in der Fülle der Zeiten ist und bleibt die eigentliche Thatsache der Erlösung, und nur in ihr, in der Hingabe des Sohnes, vermögen wir den Abgrund der göttlichen Liebe gegen uns wahrzunehmen. Nicht der Rathschluß in der Ewigkeit, sondern die wirkliche Erfüllung desselben in der Zeit, wird uns vom hl. Johannes [1]) als der Gradmesser der Liebe Gottes bezeichnet. In der Krippe und am Kreuze ist das Heil begründet worden, in den Sakramenten muß es für den Einzelnen verwirklicht werden. In Christi Leiden und Tod ist ein Schatz niedergelegt, reich genug, die Bedürfnisse Aller zu decken; der Einzelne braucht bloß daraus zu schöpfen, um seiner Noth abzuhelfen. Es muß eine Union zwischen dem Erlöser und dem zu Erlösenden geschaffen werden und diese Union wird dann das Princip der Weltverklärung.

4) Nach katholischer Lehre ist diese Aneignung der Verdienste Christi nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, die Art und Weise, aus dem Gnadenborne zu schöpfen, ist ihm nicht freigestellt, sondern Christus, aus dessen heiligster Seite die Quelle auf Golgatha zu fließen begann, hat auch die Kanäle gelegt, durch welche sein Herzblut in die Menschenherzen auseinanderfließt. Wer somit der Erlösungsgnade theilhaft werden will, muß sich derselben bedienen, sonst gibt es keine Erlösung für ihn. Diese Kanäle überbringen eine vom Heiland uns verdiente geistliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, die durch keine geistige Disposition und Anstrengung, weder des Spenders noch des Empfängers, zu Stande gebracht wird, sondern lediglich durch den Einsetzungswillen Christi. Dieß ist das opus operatum. Wer also sagt, er wolle nicht auf diese Weise, sondern lediglich durch den Glauben Christi Verdienst sich aneignen, der ist einem Menschen zu vergleichen, welcher in brennendem Durste den kühlenden Labetrunk zurückweist, weil derselbe durch Brunnen und Trinkgeschirr ihm zugeleitet wird, er aber unmittelbar seinen Mund an die Quelle legen möchte. Wir müssen uns begnügen und dankbar dafür sein, daß wir die Wasser des ewigen Lebens durch sieben Springbrunnen bekommen und nicht auf andere Weise, wie es uns eben belieben möchte.

5) Die menschliche Thätigkeit ist beim Empfang der Gnade durch das Mittelglied der Sakramente durchaus nicht ausgeschlossen, die Kindertaufe ausgenommen. Der Mensch muß ja die Gnade empfangen, also empfänglich sein. Er muß also Glauben haben vor Allem, da dieser die Wurzel und der Anfang der Rechtfertigung und des gott=

---

[1]) Joh. 3, 16.

gefälligen Lebens ist, dann Reue und Schmerz über die Sünde und Sehnsucht nach göttlicher Hülfe; allein er vermag nur zu empfangen und darum nur empfänglich zu sein; aber durch diese Disposition, diese menschliche Thätigkeit wird nicht das Sakrament erzeugt, noch weniger die Gnade des Sakraments verdient, vielmehr werden die religiösen Kräfte des menschlichen Geistes durch das Sakrament in eine neue Bewegung gesetzt, indem dessen göttlicher Inhalt die Seele des Menschen befruchtet, neu belebt, mit Gott in die innigste Gemeinschaft setzt und mit allen Menschen fortwirkt, die sich nicht unempfänglich erweisen, oder, wie der Kirchenrath von Trient sagt, die kein Hinderniß in den Weg legen. Es muß dann noch besonders in's Auge gefaßt werden, daß die menschliche Thätigkeit, welche dem würdigen und somit segensreichen Empfang der Sakramente vorauszugehen hat, selber wieder nichts anders ist, als ein Geschenk der göttlichen Gnade; denn es ist katholische Glaubenslehre, daß wir ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nicht nur nichts Gutes zu unserm Heile fortsetzen und vollenden, sondern auch nicht einmal anfangen können. Nicht einmal einen guten Gedanken kann man machen ohne vorausgehende Gnade, welche den Verstand erleuchtet und den Willen bewegt. Also sind Glauben, Hoffnung, Reue, Demuth, Gewissensangst, Sehnsucht nach Hilfe selber schon ein Geschenk der göttlichen Gnade. Der Kirchenrath von Trient hat dieß klar und präcis genug mit den Worten ausgesprochen: „Wenn Jemand sagt, daß der Mensch ohne vorhergehende Eingebung des heiligen Geistes und ohne dessen Beistand glauben, hoffen, lieben oder Buße thun könne, wie es sein muß, damit ihm die Gnade der Rechtfertigung ertheilt werde, der sei im Banne." [1]) Diese vorausgehende Gnade aber muß der Mensch, der gerechtfertigt werden will, erfassen, mit ihr mitwirken, er muß gerechtfertigt werden wollen; denn Gott hat uns zwar ohne unsere Mitwirkung erschaffen, er will uns aber nicht ohne unser Zuthun und gegen unsern Willen selig machen.

6) Die Sakramente der katholischen Kirche befriedigen in allweg die Bedürfnisse der gläubigen Seele und waren zu aller Zeit die unerschöpfliche Quelle der Heiligung und Heiligkeit. Daher ist es nicht vorgekommen, daß unter dem Vorwande unbefriedigten Heilsbedürfnisses, oder um ein besserer und frömmerer Mensch werden zu können, Jemand sich Surrogate gesucht und erfunden hätte. Katholiken, welche von der katholischen Kirche zum Protestantismus abfielen, haben dieß nie unter dem Vorgeben gethan, daß sie in zwei Sakramenten mehrere oder bessere

---

[1]) Can. 3. Sess 6.

Heiligungsmittel gefunden hätten, als in den sieben der katholischen Kirche, oder bessere und frömmere Menschen zu werden hofften, als ihnen dieß in der katholischen Kirche möglich wäre. Was der Protestantismus an positivem Glauben und wahrer, aus dem Glauben an Christi stellvertretende Erlösung stammender Innigkeit, Frömmigkeit und Gottesfurcht besitzt: das hat er von der katholischen Kirche; nur das „weniger" ist seine Schöpfung. In der katholischen Kirche kann man daher, mit Ausnahme der Verirrungen einiger Mystiker des Mittelalters, die in ganz andern Grundlagen, als in unbefriedigtem Heils- und Heiligungsbedürfniß wurzelten, gar nicht auf solche entsetzliche Abwege gerathen, wie sie auf protestantischem Gebiete in Folge der furchtbaren Lücken, welche die Verheerungen auf dem Boden der Sakramentslehre gerissen haben, früher im Pietismus und in neuester Zeit im Pantheismus zu Tage treten.

2) Gegen die protestantische Sakramentslehre.

1) Die Annahme, daß die katholische Kirche zwar die Ehre des historischen Christus gerettet und die ganze und volle Wahrheit in dieser Beziehung gegen die Sekten der ersten sechs Jahrhunderte vertheidigt und gewahrt, im Mittelalter aber die Lehre vom sakramentalischen Christus und den von ihm eingesetzten Heilmitteln gefälscht habe, absichtlich oder unabsichtlich, beschuldigt absichtlich oder unabsichtlich Christum, den Stifter seiner Kirche, der Treulosigkeit und des Wortbruches gegen diese, und läßt den Geist der Wahrheit vom Geist des Irrthums, die Kirche Jesu vom — Papstthum auf 1000 Jahre lang besiegt werden. Nun war es aber gerade das Papstthum, d. h. die katholischen Bischöfe mit dem römischen Bischof an der Spitze, welches in den ersten sechs Jahrhunderten auf den damaligen Kirchenversammlungen gegen Arianer, Nestorianer, Eutychianer und Monophysiten die Ehre des historischen Christus vertheidigt und gerettet hatte unter dem Beistande Christi und seines Geistes; folglich ist nicht einzusehen, warum dieser nämlichen Kirche die Verheißungen des Herrn später nicht mehr zu ähnlichem Zwecke, zur Vertheidigung des sakramentalen Christus und seiner Heilmittel hätten zu Theil werden sollen, wenn es nicht außerhalb des Papstthums eine neue Kirche gab, auf die vom siebenten Jahrhundert an die Verheißungen Christi übergegangen wären, was man nie wird beweisen können.

2) Die Reformatoren haben daher revoltirt, als sie der Kirche, der sie angehörten, den Gehorsam kündigten und auf dem Gebiete der Sakramente gerade in so unverantwortlicher Weise den alten Glauben

zerstörten, als sie dieß auf anderen Glaubensgebieten thaten. Willkühr war es, daß sie die Siebenzahl der Sakramente verwarfen, Willkühr war es, daß sie das opus operatum, die Wirkungsfähigkeit der Sakramente aus sich und durch sich in Folge der gnadenreichen Einsetzung Christi läugneten und dafür den Glauben allein an die Stelle der Sakramente setzten, welche sie zu bloßen Zeichen und Unterpfändern der durch den Glauben erlangten Sündenvergebung degradirten.

3) Während die Reformation wähnte, durch ihre Neuerung die Lehre der Sündenvergebung aus Gnade von der vermeintlichen Aeußerlichkeit und der menschlichen Zuthat zu säubern, machte sie das ganze Werk der Erlösung erst recht zu einer ausschließlichen That des Menschen, indem sie die Früchte derselben den Menschen gar nicht mehr anders zukommen ließ, als lediglich durch seine That, durch den das Verdienst Christi ergreifenden Glauben.

4) Da aber der gefallene Mensch nach lutherischer Lehre zu diesem Glauben gar nicht kommen kann, weil er alle Anlage zu religiösem Denken und Fühlen verloren hat und ein Klotz wurde: so muß die neue Lehre durch Magie oder Mechanik Gott den Herrn auf den Menschen, der keine Vernunft und keinen freien Willen hat, einwirken lassen, um ihn mit dem nöthigen Glauben auszustatten. So trifft die lutherische Lehre in Wahrheit der Vorwurf, den sie mit Unrecht der katholischen Lehre gemacht hatte.

5) Das Lutherthum wirft der katholischen Kirche ohne Unterlaß mit der größten Hartnäckigkeit vor, daß sie im Werke der Rechtfertigung die menschliche Mitwirkung thätig sein lasse und beschuldigt sie deßwegen des Pelagianismus. So erklärlich diese Beschuldigung von Seite Derjenigen ist, welche glauben, daß der Mensch durch den Fall der Stammeltern keinen Funken geistiger Kräfte mehr besitze, also seinerseits so wenig bei seiner Rechtfertigung thun könne, als ein Klotz oder eine Salzsäule: so ungerecht ist dieser Vorwurf auf der andern Seite, weil eine Mitthätigkeit des Menschen angenommen werden muß, weil ohne diese Mitwirkung des Menschen die Einwirkung Gottes wirklich nur magisch und mechanisch sein könnte.

6) Es ist ein Widerspruch, der nicht leicht seines Gleichen hat, der katholischen Kirche vorzuwerfen, daß sie die Menschen „ansakramentire" und dadurch aus ganz undisponirten Menschen auf künstliche Weise bußfertige Schächer zu erzielen hoffe, während es lutherischer Glaubensartikel ist, daß der Mensch von Natur aus wirklich nicht bloß ohne alle Disposition, sondern ohne alle Fähigkeit zur Disposition, zum Glauben, zur Reue und Gewissensangst ist und in diesem klotzmäßigen Zustande von Gott gerechtfertigt werde. Wenn das nicht auf

„künstliche" Weise und „magisch" zugeht, wenn hier dem Empfänger nicht „so ohne Weiteres" eine göttliche Kraft in's Herz gegossen wird, wenn das nicht „ansakramentiren" in der alleräußerlichsten Weise ist: dann weiß ich nicht, was es sonst noch gibt, das diese Bezeichnungen mehr verdienen könnte, als dieses Verfahren. Es ist eine furchtbare Nemesis, daß die neue Lehre, während sie die katholische Kirche auf's heftigste wegen dieses vermeintlichen Kunststücks tadelt, unsern Herrgott selber dasselbe ausführen läßt und zwar — es muß dieß wiederholt hervorgehoben werden — nicht an einem Menschen, der nicht die bestimmten Bedingungen seligen Lebens und Sterbens erfüllt hat, sondern dem von Geburt an alle Fähigkeit zur Erfüllung dieser Bedingungen mangelt. Bei jeder Taufe, eines Kindes oder Erwachsenen, wird nach lutherischem Princip ein Klotz gerechtfertigt und zwar künstlich und magisch.

7) Indem die Lehre der Reformatoren behauptet, daß auf Golgatha das Heil nicht bloß für das ganze Menschengeschlecht begründet, sondern bereits auch für den Einzelnen vermittelt sei, da Christus Alles gethan und gelitten hat, was wir zu thun und zu leiden gehabt hätten, und man nur im Glauben sich das Verdienst Christi anzueignen brauche, was lediglich eine Funktion des Bewußtseins ist, verflüchtigt man das Werk Christi am Kreuze und macht es zum Sakrament, die Quelle zum Kanal, sieht sich aber dadurch genöthigt, die Quelle selber in die Ewigkeit, in den Rathschluß des dreieinigen Gottes zu verlegen, wodurch auch noch die göttliche Seinsweise alterirt und die zweite Person dem Vater nicht mehr gleich, sondern von Ewigkeit her subordinirt ist.

8) Die neuesten Bestrebungen der achtbarsten und namhaftesten lutherischen Theologen, welche das durch die hohle lutherische Sakramentslehre enstandene Deficit decken wollen, führen, weil auf ganz falscher und verschobener Grundlage unternommen, zu den bedenklichsten Resultaten und lassen gefährliche Surrogate entstehen, wie die geistlichleibliche Allgegenwart des verklärten Christus, die substantielle Ausdehnung des Fleisches des erhöhten Gottmenschen, eine sucessive Menschwerdung, ein fortgesetztes Kommen und Werden Christi, — lauter Annahmen, wodurch das Grunddogma des Christenthums, die historische Realität der Menschwerdung des Sohnes Gottes und somit des ganzen Erlösungswerkes verflüchtigt wird.

Da wird wohl die Frage gerechtfertigt sein: Ist die Ehre Christi und das Heil der Seelen durch die lutherische Lehre von den Sakramenten gefördert oder vielmehr gefährdet worden? Und wird somit nicht auch auf diesem Gebiete die Rückkehr zur alten, ungerechter Weise verlassenen Kirche stattfinden müssen?

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

I. Die Siebenzahl der Sakramente nach katholischer und altlutherischer Lehre 1

II. Heutiger Stand der Sakramentslehre in der lutherischen Kirche, oder: Kirche und Sakrament im Neuluthertum 24

III. Katholische und lutherische Lehre von der Wirkung der Sakramente . 46

IV. Degradirung der Sakramente und des ganzen Erlösungswerkes Christi — die Folgen der lutherischen Lehre 67

V. Lutherische Surrogate für die Sakramente:

1) Die Predigt. 78

2) Das Mittleramt des verklärten Heilandes durch seine geistleibliche Allgegenwart und successive Menschwerdung . . 81

Rückblick 87

1) Für die katholische Anschauung 88

2) Gegen die protestantische Sakramentslehre 92

Westermayer, Anton

Das Papstthum in den ersten fünf Jahrhunderten

Bd.: 3

1868